

School of Theology at Claremont



1001 1371550

**Streitfragen**  
der  
**Geschichte Jesu**

von

**Friedrich Spitta.**

---



**Göttingen**  
**Vandenhoeck und Ruprecht**  
**1907.**

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

Lucian 1907



BT  
303.2  
56

**Streitfragen**  
der  
**Geschichte Jesu**

von

**Friedrich Spitta.**

---



**Göttingen**  
**Vandenhoeck und Ruprecht**  
1907.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Meiner Frau,  
der Vertrauten meiner Arbeit.

A3191



## Vorwort.

Während der Drucklegung dieses Buches ist eine Reihe von Werken erschienen, die sich mit dem hier behandelten Stoffe vielfach berühren, z. B. A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu; B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums; J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium. Zustimmung oder ablehnend habe ich hier und da noch auf sie verweisen können. Eine längere Auseinandersetzung mit ihnen hätte überhaupt nicht im Plane meiner Schrift gelegen. — Um dieser keinen zu großen Umfang zu geben, habe ich deren fünften Abschnitt vorläufig zurückgestellt. In Folge davon muß es S. 4 heißen: „So berührt sich denn nur die letzte der gebotenen Abhandlungen direkt mit der johanneischen Frage“.

Bei der Untersuchung der Tiervision des Henochbuches verdanke ich meinem Kollegen Herrn Professor Dr. Beer die Vermittelung des genauen Wortsinns nach der neuesten Ausgabe der äthiopischen Übersetzung von Charles. Bei der Korrektur haben mir, außer meinem Freunde Herrn Professor Dr. Anrich, die Studiosen L. P. Horst und A. Hirtzel geholfen; dieser hat die Register fertiggestellt. Ihnen allen sage ich herzlichen Dank.

Strasburg, April 1907.

---



## Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
<b>Einleitung</b> . . . . .	1—5
<b>Erster Abschnitt:</b> Die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern . . . . .	5—84
1. Von Jesu Geburt bis zu seinem Auftreten in Kapernaum . . . . .	6—14
2. Jesu Abreise von Kapernaum Mark. 1, 39. Luk. 4, 44 . . . . .	14—21
3. Von der Heilung des Aussätzigen bis zur Feld-(Berg-)predigt . . . . .	21—35
4. Vom Schluß der Feldpredigt bis zum Säemannsgleichnis . . . . .	35—44
5. Vom Seesturm bis zur Reise nach Jerusalem . . . . .	44—50
6. Die Reise nach Jerusalem . . . . .	50—63
7. Das wiederholte Wirken Jesu in Jerusalem . . . . .	63—69
8. Der Schluß des Lebens Jesu . . . . .	69—81
9. Schluß . . . . .	81—84
<b>Zweiter Abschnitt:</b> Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in Bethsaida . . . . .	85—143
1. Die Stellung des Gesprächs im Zusammenhang der synoptischen Überlieferung . . . . .	85—115
2. Der Sinn des Gesprächs . . . . .	115—124
3. Die Bedeutung des Gesprächs für das Leben Jesu . . . . .	124—143
<b>Dritter Abschnitt:</b> Davids Sohn und Davids Herr . . . . .	144—172
1. Das Gespräch über das größte Gebot . . . . .	144—155
2. Die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung . . . . .	155—158
3. Das Wort von Davids Sohn und Herrn nach Lukas . . . . .	158—162
4. Das Wort von Davids Sohn und Herrn nach Markus und Matthäus . . . . .	162—167
5. Jesu Davidssohnschaft im N. Testament . . . . .	167—172

	Seite
<b>Vierter Abschnitt: Christus das Lamm . . . . .</b>	172—224
1. Das <i>ἀρνίον</i> in der neutestl. Apokalypse . . . . .	173—177
2. Das männliche Schaf als Symbol des Herrschers in der jüdischen Literatur . . . . .	177—194
a. Die Tiervision Henoch 85—90 . . . . .	177—186
b. Die Lammvorstellung in den Testamenten der 12 Patriarchen . . . . .	187—194
3. Das „Lamm Gottes“ im 4. Evangelium . . . . .	194—204
4. Die alttestamentliche Grundlage der Vorstellung vom „Lamm Gottes“ . . . . .	204—214
5. Verwandte Vorstellungen in den Reden Jesu . . . . .	214—220
6. Das Schlachtschaf . . . . .	220—224

## Einleitung.

Streitfragen der Geschichte Jesu sollen auf den folgenden Blättern verhandelt werden, natürlich mit der Absicht, die vorhandenen Differenzen zu beseitigen. Denn am Streit hat nicht bloß der friedfertige Mensch, sondern auch die Wissenschaft keine Freude, für die der Widerstreit der Ansichten nur der, allerdings notwendige, Weg zur Gewinnung von Erkenntnissen ist. Je länger man um diese gerungen, um so müder wird man des Streites, um so willkommener sind die Versicherungen der Kundigen, daß sich doch nach und nach eine immer größere Einigkeit wenigstens bei den unbefangenen Forschern anbahne. Um so unwillkommener sind aber auch Äußerungen entgegengesetzter Art, die die werdende Einheit stören und dem Siegeswagen der Wissenschaft Stecken in die Räder schieben. Es kann garnicht fehlen, daß man sie ohne weiteres als Friedensstörer abweist.

In dieser mißlichen Lage befinde ich mich. Denn ich sehe mich nicht bloß veranlaßt, mit den Streitfragen dieses Buches alte Verschiedenheiten in den Ansichten über den Verlauf der Geschichte Jesu als unerledigt zur Sprache zu bringen, sondern ihnen auch noch neue hinzuzufügen. Dazu kommt, daß ich mich, obwohl für meine Arbeiten keine anderen Prinzipien als die der dogmatisch nicht gebundenen Geschichtsforschung maßgebend sind, in meinen Resultaten gerade von denjenigen der sogenannten kritischen Theologie entferne. Vieles von dem, was man dort für abgemacht ansieht und dem weiten Kreis der religiös Interessierten als sicherste Resultate der wissenschaftlichen Forschung meint vorlegen zu können, erscheint mir im höchsten Maße zweifelhaft und will sich mir auch bei immer neuer Prüfung nicht in anderem Lichte zeigen. Und so kann es nicht fehlen, daß ich mit der im Folgenden dargebotenen Behandlung solcher Fragen der kritischen

Leben Jesu-Forschung quer komme. Ich muß die Folgen davon hinnehmen und habe nicht die Absicht, ihnen irgendwie auszuweichen. Nur an Einem liegt mir, daß die unvermeidliche Auseinandersetzung nicht durch falsche Gesichtspunkte getrübt und um die erwünschte Frucht betrogen werde. Einzig zu dem Ende möchte ich Folgendes bemerken:

Beim Blick auf die Resultate der folgenden Untersuchungen wird man sich sagen, daß sie durchweg die Position der traditionellen Theologie verstärken und deshalb „apologetischen“ Eindruck machen können. Ob man in dem prägnanten Sinne „Apologet“ ist oder nicht, bemißt sich aber nicht nach den Resultaten, sondern nach der Methode der Forschung. Ich habe die Resultate der folgenden Abhandlungen nicht gesucht, sondern auf Wegen gefunden, die von der konservativen Forschung durchweg nicht betreten werden. Nun bitte ich, meine Methode zu prüfen und mir nachzuweisen, wo die von mir eingeschlagenen Wege nicht gangbar sind.

Daß ich nicht länger mit der Veröffentlichung meiner seit Jahren bereits zu einem gewissen Abschluß gekommenen Arbeiten über die Geschichte Jesu zögere, hat seinen Grund vornehmlich in der Empfindung, daß dieser Teil der evangelischen Theologie in Gefahr steht, auf ein totes Geleise zu kommen, und daß auf konservativer wie auf kritischer Seite vielfach diejenige Elastizität in dem Sichfreimachen von Vorurteilen zu fehlen scheint, ohne die es zu einer Abwendung jener Gefahr nicht kommen kann. Die neueste Wendung, die die Leben Jesu-Forschung genommen hat, ja einmal nehmen mußte, hat auch die konservativeren unter den entschieden kritischen Forschern ernst gestimmt. Was von ihnen lange als die festeste geschichtliche Position in der Überlieferung von Jesus angesehen worden ist, ich nenne beispielsweise die Zuverlässigkeit des Markusevangeliums, den Tag von Caesarea Philippi, das messianische Selbstbewußtsein Jesu, jene Punkte, von denen aus man eine gesicherte Umschau über den Verlauf der Geschichte Jesu meinte haben zu können, sind daran, langsam im Nebel der Ungeschichtlichkeit zu versinken. Was alles mit in diese Tiefe hineingezogen werden wird, ist in wenigen Zeilen nicht einmal anzudeuten. Immer entschiedener macht sich bezüglich des historischen Jesus überhaupt die Skepsis geltend. Bei dieser Lage ist es wohl berechtigt, die bisherigen Untersuchungen, die doch gewiß nicht fehlerlos

sind, immer wieder zu revidieren und deren Resultate scharf auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Man muß den Stoff einmal wieder mit frischen Augen ansehen, als ob nicht schon eine ganze Flut von kritischen Erwägungen darüber hingegangen wäre. Wem es nicht ganz an Gefühl dafür fehlt, daß man sich hauptsächlich vor der eigenen, oft ganz unbewußten Voreingenommenheit zu schützen habe, der legt gern einmal alles bisher über einen Text Erwogene bei Seite, ja sucht es zu vergessen, um einen Ausweg aus den Schwierigkeiten zu finden, von denen man das instinktive Gefühl hat, daß sie doch nur zum Teil erledigt seien. Das Gleiche wird zur Pflicht den Resultaten der kritischen Forschung gegenüber, wenn Gelehrte, die sich für die konsequenten Vertreter dieser Richtung halten, Mut zu dem maßlosen Vorwurfe finden, daß Methode wie Resultate der kritischen Behandlung der Geschichte Jesu sich gleicherweise als unhaltbar erwiesen hätten. Jene von mir für nötig gehaltene Stellungnahme hat natürlich nichts zu tun mit dem Dünkel, die ganze Forschung von neuem beginnen zu müssen. Wer wirklich im Zusammenhange der wissenschaftlichen Arbeit lebt, weiß, daß er als einzelner von ihr getragen und ihr auch da verpflichtet ist, wo er zu Resultaten kommt, die ihm anderswo noch nicht oder wenigstens nicht in gleicher Deutlichkeit begegnet sind. Ich möchte das ausdrücklich bemerken, damit man nicht aus den spärlichen Literaturangaben in den folgenden Untersuchungen auf unwissenschaftliche Selbstgenügsamkeit schließe. Ich habe mich ausdrücklich auf andere Forscher immer nur so weit berufen, als es mir zur Darstellung meiner eigenen Ansicht erwünscht erschien. Zudem ist annähernde Vollständigkeit der Literaturangaben auf diesem unzählig oft durchackerten Boden unmöglich, würde wenigstens den nächsten Zweck dieser Darlegungen völlig illusorisch machen.

Die Auswahl der im Folgenden behandelten Stoffe hat keinen anderen Grund als den, daß sie sich mir durch Lektüre oder Meinungsaustausch als einer eingehenderen Darlegung besonders bedürftig aufgedrängt haben. Dabei habe ich freilich die Erwägung mit bestimmend sein lassen, daß Probleme, die irgendwie stärker mit der johanneischen Frage verwickelt sind, zurückzustehen hätten. Nicht, weil ich zu dieser keine feste Stellung gefunden hätte. Aber das Problem des 4. Evangeliums ist ein derartiges, daß es sich nicht wie dasjenige der drei Synoptiker vielfach von Fall zu Fall entscheiden

läßt, sondern nur durch Vorführung der Beobachtungen, die man an dem ganzen Texte dieser merkwürdigen Schrift angestellt hat. So berühren sich denn nur die letzten der gebotenen Abhandlungen direkt mit der johanneischen Frage. Indirekt stehen ja auch die anderen zu ihr in Beziehung. Aber um der Sicherheit der Untersuchung willen sind die Fäden, die von dort auf das johanneische Gebiet hinüberlaufen, absichtlich nicht weiter verfolgt worden.

Daß die Fragen, die auf synoptischem Gebiete liegen, von mir nicht behandelt worden sind auf Grund vereinzelter Beobachtungen an den einzelnen synoptischen Perikopen, sondern einer festen Gesamtanschauung über die ganze synoptische Literatur, wird der aufmerksame Leser ohne weiteres merken. Das hat man auch aus der vor zwei Jahren erfolgten Veröffentlichung meines kleinen Aufsatzes „Beiträge zur Erklärung der Synoptiker“ erkennen können<sup>1</sup>. Leider ist in Bezug darauf von maßgebender Seite<sup>2</sup> das Urteil gefällt worden, ich hätte die seit 100 Jahren fast nur noch von Noack und Mandel vertretene Reihenfolge Lukas, Markus, Matthäus aufgegriffen. Das ist unrichtig. Wenn ich behaupte, Lukas habe neben seiner Abhängigkeit von Markus und Matthäus, bezw. von verwandten Schriftwerken, auch die jenen zu Grunde liegende synoptische Grundschrift selbständig und nicht selten in weniger alterierter Form benutzt und Matthäus habe einen älteren als den kanonischen Martustext vor sich gehabt, so läßt sich das nicht mit der Reihenfolge Lukas, Markus, Matthäus charakterisieren. In jener Linie bewegen sich doch auch andere Forscher, und die Erkenntnis, daß Lukas viel öfter, als man früher anzunehmen pflegte, das Ursprüngliche erhalten habe, spricht sich in der neueren Literatur mit immer größerer Entschiedenheit aus. Wenn ich in der Beurteilung des Umfangs und der Treue der Benutzung der synoptischen Grundschrift bei Lukas sehr weit gehe, so habe ich dafür überall meine Gründe angegeben. Die wolle man im einzelnen prüfen und, wenn möglich, als verfehlt nachweisen, nicht aber von vornherein meine Stellung in der synoptischen Frage durch Anheftung einer ungenauen Etikette undeutlich machen. Man glaube doch nicht, daß ich zu meiner Stellung auf einem anderen Wege als dem einzig gangbaren einer genauen Untersuchung der Texte im ganzen und

1. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V, S. 303–326.

2. H. J. Holzmann, Theologischer Jahresbericht XXIV, S. 126.

bis ins einzelste gekommen bin, nämlich durch kapriziöses Aufgreifen einer längst als unhaltbar erwiesenen Hypothese über das synoptische Problem. Ich selbst bin oft genug in die Irre gegangen, habe lange Wege, die sich als Holzwege erwiesen, wieder zurückmachen müssen, ehe ich die Richtung fand, von der ich jetzt wenigstens glaube, daß sie uns dem heiß ersehnten Ziele näher bringt. Wer nicht von der Ansicht durchdrungen ist, daß das synoptische Problem bereits gelöst sei, wird sich um der Wichtigkeit der Sache willen schon einmal die Mühe geben, mir meine Wege nachzugehen, sei es auch nur, um die Wissenschaft vor neuen Irrwegen zu bewahren.

Das wird genügen, um die folgenden Ausführungen für meine Leser in das Licht zu rücken, das mir für ihre Beurteilung wesentlich erscheint. Im übrigen wollen sie selbst ihre Sache führen, nicht durch kühne Konstruktionen, sondern durch eine Untersuchung des geschichtlichen Objekts, bei der auch das Geringste mit in Anschlag gebracht wird, da man nur auf diesem Wege den Größen der Vergangenheit nahe kommt.

---

### Erster Abschnitt.

#### Die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern.

Im großen und ganzen scheint die geographische Disposition der von den Synoptikern berichteten Lebensgeschichte Jesu festzustehen. „Die galiläische Periode; Fluchtwege und Reisen; die jerusalemischen Tage“: so formuliert H. Holtmann als erster Vertreter der kritischen Theologie den Aufriß des Markus-Evangeliums, der auch dem ersten und dritten Evangelium zu Grunde liege und in seiner durchsichtigen Einfachheit in unausgleichbarem Widerspruch stehe zu dem unruhigen Hin- und Herreisen Jesu zwischen Jerusalem und Galiläa, wie es das vierte Evangelium biete. Immerhin wird der klare Aufriß des Markus bei Lukas getrübt durch den großen Einschub,

den man meistens von 9, 51–18, 14 gehen läßt und als einen Bericht über die Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem ansieht, und über dessen geographischen Zusammenhang eine einheitliche Vorstellung bisher nicht gewonnen ist. Auch sonst scheint die Zeichnung der Karte des Markus bei Lukas nicht selten verwischt zu sein. Nach Wellhausen (Das Evangelium Lucae S. 17. 24) ist dieser „gleichgültig gegen das Itinerarium“ und „in den Ortsangaben durchaus nicht so gewissenhaft“; auch (Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 61) sind bei ihm „die drei großen Perioden verwischt“. Das Bild im ganzen wird aber dadurch nicht alteriert.

Ich bin nicht im Stande, dieser Beurteilung zuzustimmen, weder was die synoptische Zeichnung im ganzen, noch was die des Lukas betrifft. Die Sache ist für das literarische Problem der Evangelien und für die Ansicht vom Verlauf des Lebens Jesu wichtig genug, um noch einmal untersucht zu werden.

### 1. Von Jesu Geburt bis zu seinem Auftreten in Kapernaum.

Bis zu Jesu öffentlichem Auftreten bietet das Markusevangelium überhaupt nichts. Ob das seinem Plan entspricht oder ob hier ein Defekt vorliegt wie im Schlußkapitel, ist eine Frage, die uns hier nicht weiter berührt. Auch die nicht, ob nicht die „Vorgeschichten“ bei Matthäus und Lukas so wenig geschichtlichen Wert haben, daß man sie lieber bei Seite läßt. Es genügt uns zunächst festzustellen, was von ihnen überhaupt an Mitteilungen über die geographische Disposition des Lebens Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten dargeboten wird.

Es ist nun sehr bezeichnend, daß schon in den beiden ersten Kapiteln Matthäus und Lukas in den geographischen Fragen so weit von einander abweichen, daß an eine Harmonisierung überhaupt nicht zu denken ist. Nur zwei Punkte haben beide mit einander gemeinsam, nämlich daß Jesus in Bethlehäm geboren und in Nazareth herangewachsen ist. Bei Lukas ist Galiläa und Nazareth die Heimat der Eltern Jesu (1, 26. 2, 4). Von dort entfernen sie sich aus Anlaß der Schätzung nur für einige Wochen, während deren Jesus in Bethlehäm geboren wird. Dahin kehren sie, sobald die Angelegenheiten in Judäa und Jerusalem erledigt sind, wieder zurück (2, 39). Ganz

anders bei Matthäus. Dort ist Bethlehẽm in Judäa der Wohnort der Eltern Jesu (2, 22). Sie verlassen ihn, weil der damals regierende Herodes ihrem Kinde nach dem Leben steht, und fliehen nach Ägypten (2, 13). Dort bleiben sie bis zu Herodes Tode (2, 19f.), kehren dann aber aus Furcht vor seinem Nachfolger Archelaos nicht nach Bethlehẽm zurück, sondern siedeln nach Nazareth in Galiläa über (2, 22f.). Die Reisen, die bei Matthäus in die erste Lebenszeit Jesu fallen, hängen ab von der Verknüpfung der Geschichte seiner Geburt mit der des Herodes. Von solcher Verknüpfung weiß Luf. 2 nichts. Über das Intermezzo der Reise von Nazareth nach Bethlehẽm und zurück aus Anlaß der Schätzung des Quirinius habe ich an anderem Orte meine Meinung ausgesprochen<sup>1</sup>.

Für die weitere Untersuchung der geographischen Daten in den Synoptikern ist diese Differenz zwischen den Anfangskapiteln bei Matthäus und Lukas nicht ohne Bedeutung. Es wird sich später zeigen, daß bei Lukas wiederholt Judäa eintritt, wo Markus und Matthäus Galiläa haben. Beruhte das auf einer besonderen Bevorzugung Judäas von Seiten des dritten Evangelisten, so sollte man meinen, er würde auch das Elternhaus Jesu nach Bethlehẽm in Judäa gelegt haben, wie das Matthäus tut. Statt dessen steht es bei ihm von Anfang an in Nazareth. Auch die Geschichte vom zwölfjährigen Jesusknaben Luf. 2, 41–52 hat man in das Licht dieser angeblichen Tendenz des dritten Evangelisten rücken wollen<sup>2</sup>. Das könnte man doch nur, wenn dieser erzählen wollte, daß Jesus schon im frühesten Alter in Jerusalem gewohnt habe. Aber die Worte v. 42f.: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ ἔθος τῆς εορτῆς καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ, καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ*, sagen ja garnichts davon, daß Jesus schon mit 12 Jahren in Jerusalem gewesen, sondern nur, daß er bei der Festreise in seinem zwölften Jahre in Jerusalem zurückgeblieben sei. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist er schon viel früher dagewesen, da nach R. Schamai nur ein Kind, das auf seines Vaters Schultern noch nicht zu reiten vermochte, nach R. Hillel ein solches, das die Hand des Vaters

1. Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Luf. 1 u. 2: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1906 S. 290 ff.

2. Vgl. Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi S. 128.

noch nicht fassen konnte, von der Wallfahrt zum Tempel entbunden war<sup>1</sup>. Aus dem Verhältnis von v. 42 f. zu v. 41 ergibt sich, daß der Erzähler in den Worten *ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἱερουσαλήμ τῇ ἑορτῇ τοῦ πάσχα*, keineswegs die Begleitung Jesu hat ausschließen wollen. Daß er sie nicht ausdrücklich erwähnt, ist der beste Beweis dafür, daß ihm nichts ferner gelegen hat als der Gedanke, Jesus schon möglichst früh nach Jerusalem zu bringen.

Mit Mark. 1, 9. Matth. 3, 13. Luk. 3, 21 beginnen alle drei Evangelien ihre Darstellung von Jesu öffentlichem Auftreten. Dabei betonen Markus und Matthäus ausdrücklich, daß Jesus von Galiläa zu Johannes gezogen sei, der in Judäa wirkte; vgl. Mark. 1, 5. Matth. 3, 5. Luk. 3, 3. Bei Lukas wird garnicht einmal ausdrücklich bemerkt, daß Jesus aus Galiläa zu Johannes gekommen sei; es versteht sich das ohne dies von selbst.

Der erste Teil des Lebens Jesu nach seiner Taufe fällt unter den Titel der Versuchung Jesu. Mark. 1, 12 f. haben wir nur einen kurzen Bericht, in dem von einzelnen Versuchungen Jesu überhaupt nicht die Rede ist. 40 Tage lang ist Jesus in der Wüste; dann geht er nach Galiläa. Es ist freilich zu beachten, daß in Mark. 1, 14 als Zeitpunkt für Jesu Reise nach Galiläa nicht das Ende der Versuchung, sondern die Gefangennahme des Täufers angegeben wird, sodaß die Möglichkeit bestehen bleibt, daß zwischen den beiden Ereignissen noch ein Aufenthalt in den Orten Judäas liegt. Aber ausdrücklich ist davon nicht die Rede. Anders bei Matthäus und Lukas. Hier werden drei besondere Versuchungen namhaft gemacht, von denen die eine auf den offenen Schauplatz des Lebens, nach Jerusalem und dem Tempel führt; vgl. Matth. 4, 5–7. Luk. 4, 9–12. Die Bedeutung dieses Datums macht man sich meistens nicht klar, da man sich bei dieser Perikope gleich auf Fragen einläßt, die erst in zweiter Linie kommen, die nach dem historischen Kern der Versuchungsgeschichte. Daß diese für die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums überhaupt nicht in Betracht kommen, versteht sich von selbst. Nach diesen hat Jesus sich wirklich *ἐπὶ τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ* geführt gesehen und das Wort vernommen, sich herabzustürzen. Es handelt sich dabei also um eine Wirkung auf das Volk, das dadurch zur Aner-

1. A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midraš S. 418.

kennung Jesu als des Messias gebracht werden soll, den Gott bei dem Sturz von der schwindelnden Höhe so bewahrt, daß sein Fuß nicht an einen Stein stößt. Das bedeutet aber doch wohl, daß sich Jesus bereits unter das Volk begeben und unter ihm zu wirken begonnen hat. Eine Art von paralleler Situation bietet die johanneische Erzählung von der Tempelreinigung, wo die Judäer seiner Tat begegnen mit der Frage 2, 18: *τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς*. So erhalten wir aus den Berichten des Matthäus und Lukas den Eindruck, daß sie von einem öffentlichen Auftreten Jesu in Judäa vor seinem Auftreten in Galiläa wissen. Die Differenz zwischen Matthäus und Lukas in der Anordnung der Versuchungen stellt sich so, daß sie bei ersterem nach dem Prinzip schriftstellerischer Steigerung, bei Lukas nach dem geographischer Anordnung gestellt sind. Mit ersterer reimt sich die vollklingende Schlußwendung Matth. 4, 11: *τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ*; mit letzterer der Ausblick auf den weiteren Verlauf des Lebens Jesu Luk. 4, 13: *καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ*. Daß die lukanische Darstellung die ältere ist, scheint mir unverkennbar. Bei ihm haben wir also einen ersten Abschnitt des öffentlichen Auftretens Jesu, der sein Weilen bei Johannes am Jordan, in der Wüste, auf dem Gebirge und endlich in Jerusalem selbst umfaßt. Der einfache Übergang zu seiner Tätigkeit in Galiläa läßt den Rückschluß zu, daß der Schriftsteller der Meinung gewesen, daß Jesus in Judäa bereits eine Wirksamkeit entfaltet habe, die weitere Kreise auf ihn aufmerksam gemacht: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν· καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ*.

Von dieser ersten judäischen Epoche im Leben Jesu berichtet Markus nichts; sie ist durch Mark. 1, 14, wie wir gesehen haben, keineswegs ausgeschlossen; mehr noch: die Form der Versuchungsgeschichte Mark. 1, 12f. zeigt, daß wir es hier mit einem Torso zu tun haben, an dem sich noch deutlich erkennen läßt, daß er die drei Versuchungen in der Reihenfolge des Matthäus gehabt hat. Den Beweis dafür habe ich an anderer Stelle gebracht<sup>1</sup> und kann hier nur

1. Beiträge zur Erklärung der Synoptiker; 5) Die Tiere in der Versuchungsgeschichte: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V, 1904. S. 323.

kurz die Hauptsache andeuten. Die rätselhaften *θηρία* bei Markus, die man als Zeichen seiner Originalität den beiden anderen Synoptikern gegenüber anzusehen pflegt, sind nur ein stereotyper Zug aus dem Bilde der Frommen, die die Versuchungen bestehen: *ὁ διάβολος φεύξεται ἀπὸ ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀντιέξονται ὑμῶν* (Test. d. 12 Patr. Naphthali 8). Von diesen Zügen stehen bei Markus die beiden letzten, obwohl bei ihm nur von den an Jesu herantretenden Versuchungen, nicht aber von deren Überwindung die Rede gewesen ist; der Bericht von dieser muß also ausgefallen sein und mit ihm der erste Zug. Wenn bei Matthäus der mittlere, der von den Tieren, fehlt, so erklärt sich das einfach daraus, daß er ihm unverständlich war und deshalb von ihm weggelassen wurde. Eine Nebeneinanderstellung der Texte wird die Tatsache noch eindrücklicher machen:

Test. Naphth. 8	Mark. 1, 13	Matth. 4, 11
<i>ὁ διάβολος φεύξεται ἀπὸ ὑμῶν,</i>	.....	<i>τότε ἀφήσιν αὐτὸν ὁ διάβολος</i>
<i>καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς,</i>	<i>καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων,</i>	.....
<i>καὶ οἱ ἄγγελοι ἀντιέξονται ὑμῶν</i>	<i>καὶ οἱ ἄγγελοι διήκονουν αὐτῷ</i>	<i>καὶ ἰδὸν ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διήκονουν αὐτῷ.</i>

An dem schönen Rhythmus dieser Sätze nimmt Lukas nicht teil. Sein Satz: *ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπὸ αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ*, ist nur eine trockene historische Notiz. Sie ist aber der Anlaß gewesen zu der schwungvollen Umgestaltung des Schlusses der Versuchungsgeschichte in Anschluß an die stereotypen Formen der Verheißung für die Überwinder in der Versuchung. Damit war aber auch die Stellung der Tempelversuchung an zweiter Stelle gegeben; nicht bloß der literarischen Steigerung wegen, sondern auch weil im Tempel die wilden Tiere keinen Platz haben. Resultat dieser Untersuchung ist also, daß das Datum von Jesu Aufenthalt in Jerusalem der synoptischen Grundchrift angehört; es nicht dieser, sondern den hypothetischen Matthäus-Logien zuzuweisen, kann ich keinen Grund erkennen.

Das erste kleine Stück der Wirksamkeit Jesu in Galiläa wird bei den drei Synoptikern in dreifach verschiedener Weise geographisch angeordnet. Matthäus berichtet, daß Jesus in Folge der Gefangennahme des Täufers den Süden verlassen und nach Galiläa entwichen sei, dort

## 1. Von Jesu Geburt bis zu seinem Auftreten in Kapernaum. 11

aber seinen Wohnsitz von Nazareth nach Kapernaum verlegt und von der Zeit an mit seiner Predigt von der Nähe des Himmelreichs begonnen habe. Dort beruft er die ersten 4 Apostel und durchzieht von da aus lehrend und heilend ganz Galiläa: 4, 12 – 25. Auch Markus 1, 14 knüpft für Jesu Fortgang vom Süden nach Galiläa an die Gefangennahme des Täufers an, berichtet aber nicht von einer Übersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapernaum, sondern meldet zunächst nur ganz im Allgemeinen von Jesu Predigt, berichtet die Berufung der 4 ersten Apostel und dann seinen Aufenthalt in Kapernaum: 1, 14 – 38. Lukas endlich, der zu Ende der Täufergeschichte 3, 19f. von der Gefangennahme des Johannes berichtet, läßt diese bei der Übersiedelung Jesu nach Galiläa ganz aus dem Spiel und stellt an den Anfang eine allgemeine Schilderung von Jesu Tätigkeit und Erfolgen: 4, 14f. Daran schließt sich 4, 16 – 30 ein Bericht von Jesu Auftreten und Verwerfung in seiner Heimatstadt Nazareth und dann seine Übersiedelung nach Kapernaum und seine Tätigkeit dajelbst.

Daß letztgenannte Anordnung der Ereignisse erst der jüngsten Überlieferung angehört, ist allseitig anerkannt, und wird durch den dritten Evangelisten selbst bestätigt. In 4, 23 sagen die Nazarethaner zu Jesus: *ὅσα ἠκούσαμεν γεγόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποιήσον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.* Damit wird in der Tat auf die Wirksamkeit Jesu hingewiesen, von der Lukas selbst erst nach der Nazarethperitope 4, 31 ff. berichtet. Allein mit dieser schnell angestellten Beobachtung ist die Erklärung für diese eigentümlich ungeschickte Anordnung nicht gegeben. Wenn es in der Einleitung zu dem galiläischen Abschnitte 4, 15 heißt: *καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων,* so bietet dazu Jesu Auftreten in der Synagoge zu Nazareth ein vortreffliches Beispiel. Nachdem er seinen Landsleuten die Rede gehalten, in der er ihnen nachwies, daß die Weisagung Jes. 61, 1f. jetzt ihre Erfüllung gefunden habe, berichtet der Erzähler v. 22: *καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.* Das heißt doch wohl, daß die Nazarethaner von ihrem Landsmann entzückt waren. Man würde nun die Motivierung dafür erwarten, daß Jesus trotz der guten Aufnahme in seiner Heimatstadt dort nicht geblieben, sondern nach Kapernaum verzogen sei. Das wäre durch v. 24 – *εἶπεν δέ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι*

ἐαντοῦ — erreicht, der durch die mitten in einer Rede Jesu unmotivierte Citationsformel εἶπεν δέ den Eindruck eines Einschlebsels macht und offenbar durch die Einleitung der Geschichte 4, 16: ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν ἀνατεθραμμένος, vorbereitet ist. An v. 24 würde sich dann einfach abschließend die Bemerkung v. 31 angereiht haben: καὶ κατήλθεν εἰς Καφαρναούμ. Statt dessen bringt nun aber v. 23 eine völlig neue Situation. Durch das Vorhergehende nach keiner Seite veranlaßt, redet Jesus seine Landsleute an: πάντως ἐροῦτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην ἰατροί, θεράπευσον σεαυτὸν ὅσα ἠκούσαμεν γερόμενα εἰς Καφαρναούμ, ποιήσον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου. Und dann führt er ihnen zu Gemüte, daß die Wunderzeichen eines Elia und Elisa nicht den nächstbeteiligten Israeliten, sondern der sionischen Witwe in Sarepta und dem Syrer Naeman zuteil geworden seien. Diese Ausführungen sind im Anschluß an das Auftreten Jesu in der Synagoge insofern unveranlaßt, als die Nazarethaner Jesu mit der größten Anerkennung begegnet sind und durch kein Wort verraten haben, daß sie ihm feindlich gesinnt seien; aber auch insofern, als es sich bei Jesu Auftreten in der Synagoge gar nicht um Wunderzeichen, sondern um einen Lehrvortrag gehandelt hat. Das von Jesus v. 23 den Nazarethanern merkwürdiger Weise in den Mund gelegte Wort setzt voraus, daß man ihm Kranke vorgeführt, die er nicht habe heilen können, oder wenigstens, daß man bei ihm vergeblich auf große Wunderzeichen gewartet habe. Von einer derartigen Lage berichtet Mark. 6, 5f.: καὶ οὐκ ἔδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. Es ist nun aber völlig unmöglich, anzunehmen, daß sich der ganze Bericht Luk. 4, 16–30 aus Mark. 6, 1–6 entwickelt und daß er dann seine Stellung nicht zu Ende, sondern zu Anfang des galiläischen Abschnittes des Lebens Jesu erhalten haben sollte. Jener Abschnitt zerfällt in zwei unvermittelt neben einander stehende Hälften, zwischen denen gerade das fehlt, was im Markusberichte ausgesprochen ist, die Unfähigkeit Jesu, Wunder zu tun. Es weist mithin der Lukasbericht nicht bloß auf eine ältere Form von Jesu Auftreten in Nazareth hin, sondern auch darauf, daß in der von ihm benutzten Grundschrift ganz zu Anfang des galiläischen Aufenthaltes eine Peritope von Jesu Aufenthalt in Nazareth gestanden haben muß. Es wäre sonst nicht begreiflich, wie der Verfasser des dritten

Evangeliums dazu gekommen sein sollte, an dieser Stelle einen Abschnitt einzuschalten, der in so greller Weise gegen die Ordnung des nächsten Zusammenhanges verstößt. Die komplizierte Frage, wie sich die Perikope von Jesu erstem Auftreten in Nazareth bei Lukas verhalte zu seiner Verwerfung daselbst, von der Mark. 6, 1–6 berichtet, ohne daß sich dort bei Lukas ein Gegenstück findet, kann hier nicht erledigt werden, wenn wir nicht den Hauptpunkt unsrer Untersuchung eine Zeit lang ganz aus dem Auge verlieren wollen. Jedenfalls erkennen wir aus Lukas eine alte Überlieferung, in der von Jesu Aufenthalt in Galiläa so berichtet wird, daß zuerst eine allgemeine Charakteristik seiner Lehrtätigkeit gegeben und dann in zwei ausgeführten Erzählungen sein Auftreten in Nazareth und Kapernaum geschildert wird. Von diesen beiden Berichten findet sich bei Matthäus nichts. Gleich zu Anfang 4, 13 wird ganz kurz berichtet, daß Jesus Nazareth verlassen habe und nach Kapernaum verzogen sei, und von dem großen Bild seiner dortigen Tätigkeit finden sich nur einige aus einander geschnittene Stücke 7, 28f. 8, 14–17. Bei Markus steht der Bericht über Jesu Auftreten in Kapernaum in gleicher Ausdehnung wie bei Lukas. Von dem über Jesu Auftreten in Nazareth wird man nicht gerade sagen können, daß er fehlt. Die Bemerkung Mark. 1, 14 über Jesu Rückkehr nach Galiläa wird man nach 1, 9 (*ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας*) zunächst von einer Rückkehr nach Nazareth verstehen müssen, und die Beschreibung der Predigt Jesu Mark. 1, 14f. zeigt, im Unterschied von der Parallele Matth. 4, 17, aber auch von Luk. 4, 15, charakteristische Berührungen mit der lukanischen Nazareth-Perikope; vgl.: *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Ist es zufällig, daß in dem von Jesus in Nazareth verlesenen Worte Jes. 61, 1f. die Tätigkeit des Verheißenen als *κηρῦξαι* und *εὐαγγελίσασθαι* hingestellt wird; daß Jesus von der Verheißung sagt: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν*, und daß der Inhalt jener Jesaiastelle auf die Verkündigung in der messianischen Endzeit geht?

Aber wie es sich nun auch mit der Anordnung der Synoptiker und ihrem Verhältnis zu einander verhält, das dürfte sicher sein, daß alle drei — auch Lukas — dafür Zeugnis ablegen, daß Jesus zuerst in seiner Heimatstadt Nazareth aufgetreten ist, dann sich aber nach

Kapernaum gewandt hat. Ob hier nun der eigentliche Mittelpunkt seiner Tätigkeit war bis zu seiner Reise zum Todespassah in Jerusalem, darüber wird schon der nächste Abschnitt Aufklärung bringen.

## 2. Jesu Abreise von Kapernaum Mark. 1, 39. Luk. 4, 44.

Nachdem Jesus Mark. 1, 38 Simon und seinen Genossen, die ihn bei seinem Fortgang von Kapernaum zu halten versuchten, geantwortet hat: *ἄγωμεν ἀλλαγῶν εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα κἀκεῖ κηρύξω* εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον, fährt der Erzähler in v. 39 fort: *καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*. Die Situation ist ganz klar. Nach 1, 14f. ist Jesus nach Galiläa gekommen als Prediger des Evangeliums; nach v. 16–20 hat er die vier ersten Apostel berufen; nach v. 21–34 hat er sich in Kapernaum aufgehalten. Nun will er auch anderswo als in Kapernaum, in den benachbarten Ortschaften, predigen. Er tut das und predigt in den Synagogen von ganz Galiläa, und zwar so, daß Kapernaum der Mittelpunkt seiner Tätigkeit zu bleiben scheint. Schon 2, 1 sehen wir ihn wieder dorthin zurückkehren.

Ganz anders stellt sich die Sache bei Lukas. An den Bericht von Jesu Kommen nach Galiläa schließt sich nicht wie bei Mark. 1, 14f. eine Charakteristik des Inhalts seiner Predigt, sondern ein summarischer Bericht über deren Ausdehnung und Erfolg; Luk. 4, 14f.: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς . . . εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ φήμην ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων*. Man sieht leicht, daß diesen Worten bei Markus die Bemerkung nach dem Aufenthalt in Kapernaum entspricht 1, 39: *καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν*. Auf die allgemeine Charakteristik von Jesu galiläischer Tätigkeit folgt bei Lukas zuerst der Bericht von Jesu Auftreten in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazareth 4, 16–30; dann der von Jesu Tätigkeit in Kapernaum 4, 31–41. Sein Fortgehen von hier motiviert v. 43 so: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Hierbei fällt schon auf, daß nicht, wie bei Markus, die Rede ist von den Kapernaum benachbarten Marktflecken, und dem entspricht es auch, daß Kapernaum in den nächsten Kapiteln überhaupt nicht wieder genannt wird.

Aber was sind das für andere Städte, an die der Erzähler denkt? Die Antwort in v. 44 lautet sehr überraschend, wenn wir mit  $\text{AD}\Sigma\Gamma\Delta\Delta\text{II}$  it vulg got, einigen codd. der cop., pesch, philox am Rande, arm aeth lesen:  $\kappa\alpha\iota \eta\gamma\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega\upsilon\upsilon \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \sigma\upsilon\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\alpha}\varsigma \tau\eta\varsigma \Gamma\alpha\lambda\iota\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}\varsigma$ . Die parallele Bemerkung bei Mark. 1, 39 ist ganz in der Ordnung, da dort vorher von einer Tätigkeit in den Synagogen Galiläas, von Kapernaum abgesehen, überhaupt noch nicht die Rede gewesen ist. Aber bei Lukas, wo, ehe auf Nazareth und Kapernaum die Rede kam, bereits von der Tätigkeit in den Synagogen Galiläas berichtet worden ist, erscheint es doch geradezu unbegreiflich, wenn hier ausdrücklich wieder aufgenommen wird, was 4, 15 schon einmal gesagt ist. Hofmanns Erklärung, Lukas wolle damit andeuten, daß Jesus seine galiläische Tätigkeit nicht an sein Auftreten in Nazareth, sondern an das in Kapernaum angeschlossenen habe, läßt die Frage unbeantwortet, warum dann Lukas bereits 4, 15 von Jesu Tätigkeit in den Synagogen gesprochen habe. Sollte Luk. 4, 44 von weiterer Tätigkeit Jesu in Galiläa berichtet werden, so müßte man die Namen der anderen Städte erwarten, die Jesus im Auge hatte.

Nun findet sich aber neben der besprochenen Form von Luk. 4, 44 noch die andere:  $\kappa\alpha\iota \eta\gamma\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omega\upsilon\upsilon \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \sigma\upsilon\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\alpha}\varsigma \tau\eta\varsigma \text{I}\omega\upsilon\delta\alpha\iota\acute{\alpha}\varsigma$ . So lesen  $\text{BCLQR}$  syrsin philox cop (die meisten codd) und eine große Anzahl von Minuskeln. Die äußere Bezeugung ist glänzend, und die innere spricht ebenso für diese Lesart. Das Hereinkommen von *Ioudaías* in einen Text, der ursprünglich *Galilaiás* gelesen, ist undenkbar, da in der Parallele Mark. 1, 39:  $\epsilon\iota\varsigma \delta\lambda\eta\eta\tau\eta\eta\gamma\alpha\lambda\iota\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$  ohne Variante steht; desgleichen in Matth. 4, 23:  $\epsilon\gamma\delta\lambda\eta\tau\eta\eta\gamma\alpha\lambda\iota\lambda\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$ . Dazu kommt, daß in unmittelbarem Anschluß an 4, 44 von Jesu Aufenthalte am galiläischen See die Rede ist; 5, 1:  $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron \delta\epsilon \epsilon\gamma\tau\omega \tau\omicron\upsilon\gamma\lambda\omicron\upsilon\gamma\lambda\omicron\upsilon\epsilon\pi\iota\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omega\kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\epsilon\iota\upsilon \tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon, \kappa\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma \eta\gamma\epsilon\sigma\tau\omicron\varsigma \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \tau\eta\eta\lambda\iota\mu\eta\eta\gamma\epsilon\upsilon\eta\eta\sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}\tau$ . Wer könnte bei solcher Textlage auf den Gedanken gekommen sein, *Ioudaías* an die Stelle von *Galilaiás* zu setzen?

So haben sich denn auch Holzmann, Hort, Merz, Nestle, B. u. J. Weiß, Wellhausen, Zahn u. a. für *Ioudaías* entschieden. Darunter kann aber nur Judäa und nicht Palästina verstanden werden, da, wie wir gesehen, v. 44 auf v. 15 zurückblickt, also die Namen *Galiläa* und *Ioudaía* einander gegenüberstehen, wodurch ausgeschlossen

ist, daß *Ἰουδαία* im weiteren Sinne des ganzen jüdischen Landes zu verstehen wäre. Im Zusammenhange des Abschnittes 4, 14 – 44 ist lediglich *Ἰουδαία* im Sinne von Judäa am Platze.

Hiergegen opponieren nun die meisten derjenigen, die *Ἰουδαίας* für die ursprüngliche Lesart halten. Zahn meint: „Lukas hat das Wort sicherlich nicht in dem engeren Sinne genommen, in dem es einen ausschließenden Gegensatz zu Galiläa bildet, sondern wie 1, 5. 6, 17. 23, 5 Act. 10, 37 in dem weiteren, wonach es Galiläa einschließt. Das entspricht dem Zusammenhang; denn nachdem von Galiläa überhaupt (4, 14), von Nazareth (4, 16 – 30), von der „galiläischen Stadt Kapernaum“ (4, 31 – 42) geredet war, bedeutet *ταῖς ἑτέροις πόλεσιν* (4, 43) ohne Zusatz die sämtlichen anderen zum Berufstreife Jesu gehörigen Städte, außer den bereits genannten, nicht zum wenigsten also Jerusalem (2, 38; 13, 33f.), aber auch alle anderen jüdischen Städte des heiligen Landes (Matth. 10, 23). Dieserhalb könnte 5, 12 eine Stadt in Südpalästina gemeint sein, wie Tatian vielleicht nicht ohne Einfluß des ursprünglichen Textes von Luk. 4, 44 annahm, so gut wie 10, 38 ein bei Jerusalem gelegenes Dorf nicht ausdrücklich als dort gelegen bezeichnet.“

Derjenige Punkt, worin die meisten Erklärer mit Zahn übereinstimmen, ist der Sprachgebrauch von *Ἰουδαία*; aber hier ist seine Bemerkung sehr irreführend. *Ἰουδαία* findet sich bei Matthäus, Markus, Johannes und Paulus ausschließlich im Sinne von Judäa. Man müßte also bei Lukas eine Abweichung von diesem durchgehenden Sprachgebrauch annehmen. Das meint denn auch Wellhausen: „Unter Judäa begreift Lukas öfters Galiläa (und vielleicht Peräa), was dem einheimischen Sprachgebrauch schwerlich entspricht.“ Wie es sich mit dem Sprachgebrauch des Lukas verhält, mag zunächst folgende Übersicht der Stellen zeigen, in denen *Ἰουδαία* zweifellos im Sinne von Judäa steht: Luk. 1, 65: *ἐν ὅλῃ τῇ ὄρεινῃ τῆς Ἰουδαίας*; 2, 4: *ἀνέβη Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρεθ εἰς τὴν Ἰουδαίαν*; 3, 1: *ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας*; 5, 17: *ἐκ πάσης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας*; 21, 21: *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φεγγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*. Act. 1, 8: *ἐν τε τῇ Ἰερουσαλήμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ*; 8, 1: *πάντες διεσπάρασαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρίας*; 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας εἶχεν εἰρήνην*; 11, 1: *ἤκουσαν*

οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν; 11, 29: ὤρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς; 12, 19: (Ἡρώδης) κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισαρίαν διέτριβεν; 15, 1: καὶ τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφούς; 21, 10: κατήλθεν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης; 26, 20: τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον; 28, 21: ἡμεῖς οὐτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας. Von den Stellen der Apostelgeschichte, in denen Ἰουδαία vielleicht in weiterem Sinne gebraucht sein könnte, wird mit Recht 2, 9: Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν nicht namhaft gemacht, da hier offenbar ein forrumpierter Text vorliegt; im Original mag Ἰνδίαν oder Ἰδουμαίαν gestanden haben; die Juden werden im Völkerkatalog erst v. 10 erwähnt: Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι. So bleibt von den 12 Stellen der Apostelgeschichte, in denen Ἰουδαία vorkommt, nur eine übrig, in der das Wort in weitrem Sinn vorkommen könnte, 10, 37. Von den 10 Stellen des Evangeliums glaubt man dagegen der Hälfte die Bedeutung von Palästina zuschreiben zu können: 1, 5, 4, 44, 6, 17, 7, 17, 23, 5. Von diesen fallen die mittleren drei in unsere Untersuchung und bleiben deshalb zunächst außer Betracht. Die erste: 1, 5: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας, charakterisiert des Herodes Königstum, so daß Ἰουδαία sich schwerlich mit dessen Umfang deckt. Daß der Erzähler gerade daran gedacht haben sollte, daß zu des Herodes Herrschaft auch Galiläa gehörte, ist durch den Zusammenhang keineswegs nahe gelegt. Die Geschichte, in deren Eingang jene chronologische Notiz steht 1, 5—25, spielt in Judäa (vgl. 1, 39, 65), und die folgende wird in v. 26 deutlich von ihr abgehoben durch die Angabe, daß sie sich ereignet in einer πόλις τῆς Γαλιλαίας. Somit wird man nicht gerade mit von Hofmann sagen können, Herodes sei nach seinem Hauptlande βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας genannt, sondern die chronologische Fixierung einer in Judäa spielenden Geschichte werde nach der Zeit der Regierung des Königs Herodes daselbst angegeben. Es läßt sich also aus Luk. 1, 5 schlechterdings nicht entnehmen, Lukas fasse gern Judäa und Galiläa unter dem Namen Ἰουδαία zusammen. Eine vollkommene Parallele bietet Matth. 2, 22: ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου. Daß

Judäa hier keine Bezeichnung für Palästina ist, ergibt sich daraus, daß das Gebiet des Herodes nach seinem Tode unter Archelaos, Antipas und Philippus geteilt war. Nach der traditionellen Exegese von Luk. 1, 5 müßte man sagen, in Matth. 2, 22 bedeute *Ἰουδαία* so viel wie Judäa, Samaria und Idumäa. Tatsächlich wird hier wie dort Judäa genannt als das Land, das für die betreffende Geschichte in Betracht kommt. — Nicht anders steht es mit 23, 5. Das Volk klagt dort Jesus vor Pilatus mit folgenden Worten an: *ἀνασεύει τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ᾧδε*. Das *καὶ* vor *ἀρξάμενος* fehlt in ADRXΓΑΛΠ min it sah, es findet sich in ABLT, den besten Vulgata-Codices, allen Syrern, ist also die äußerlich besser bezeugte Lesart. Aber auch nach innern Gründen ist sie vorzuziehen. Wenn *καὶ* fehlt, so ist *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ᾧδε* eine Explikation von *διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας*, und das scheint der synoptischen Darstellung zu entsprechen. Von einer Tätigkeit Jesu durch ganz Judäa weiß selbst das vierte Evangelium nichts zu berichten. Somit ist es viel wahrscheinlicher, daß das *καὶ* gestrichen, als daß es zugesetzt worden ist. Eine Anklage Jesu vor Pilatus konnte sich nur auf eine Tätigkeit in dessen Herrschaftsgebiet beziehen, und das war Judäa. Die Worte *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ᾧδε* haben keinen anderen Zweck, als die Antwort des Pilatus: *ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἀνθρώπος Γαλιλαῖός ἐστιν*, vorzubereiten. Als solche stehen sie im Verdacht, späterer Zusatz zu sein (vgl. J. Weiß zu Luk. 23, 5). Die Berechtigung dieses Verdachts wird durch die Varianten in v. 6 gesteigert. Tischendorf liest nach ABLT cop: *Πειλᾶτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἀνθρώπος Γαλιλαῖός ἐστιν, καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου ἐστίν, ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδη*. Diese Textform setzt voraus, daß die Ankläger von dem Beginn der Tätigkeit Jesu in Galiläa noch nicht gesprochen. Daß Pilatus fragt, ob Jesus ein Galiläer sei, ist begreiflich genug, da Galiläa wiederholt das Land der Revolutionen gewesen war und seit Judas dem Galiläer bei der römischen Regierung in böser Erinnerung stand. Ergänzte man nun, da man diesen Zusammenhang nicht durchschaute, v. 5 durch Hinzufügung der Worte *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ᾧδε*, so war die nächste Folge davon, daß man in v. 6 hinter *ἀκούσας* ergänzte *Γαλιλαίαν*. Gehört das eine wie das andere nicht zum ur-

sprünglichen Texte, so bleibt doch das Urteil über den Sinn von καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, was sich auch Act. 9, 31 nur auf Judäa bezieht, das gleiche. Eine Anklage vor Pilatus hatte nur Sinn, wenn sich die angebliche Schuld auf sein Herrschaftsgebiet bezog. So ist also auch aus Luk. 23, 5 nichts zu gewinnen für die Behauptung, daß der Verfasser des dritten Evangeliums Ἰουδαία häufiger im Sinne von Palästina brauche. — Nahe verwandt mit dieser Stelle ist Act. 10, 37: ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ἄρμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρεθ. Daß der Text in diesem Zusammenhang in Unordnung geraten ist, zeigt offenbar v. 36 (τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ οὗτός ἐστιν πάντων κύριος), der vielleicht eine in den Text geratene Randglosse ist. In v. 37 ist der maskulinische Nominativ ἀρξάμενος vielleicht der Verräter für einen weiteren Einschub. Die Lesart ἀρξάμενον ist so gering bezeugt (LP min) und als Korrektur so leicht begreiflich, daß sie nur als eine solche beurteilt werden kann. Holzmann meint, das Maskulinum sei gedankenlos aus 1, 22 (ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου) und Luk. 23, 5 (ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) eingetragen worden. Näher liegt die Vermutung, daß der ganze Satz ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης aus jenen beiden Stellen kombiniert und zur Ergänzung des Ausdrucks οἴδατε τὸ γενόμενον ἄρμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας an den Rand, bezw. in den Text gesetzt worden ist. Eine solche Ergänzung versteht sich aber doch wohl nur, wenn der Ergänzter unter Ἰουδαία Judäa verstand und deshalb noch eine Erwähnung von Galiläa für nötig hielt. Der Ausdruck καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας stellt uns nur wieder vor die eigentümliche Anschauung von einer jüdischen Tätigkeit Jesu, die wir bereits in Luk. 23, 5 gefunden haben.

Das Resultat unserer Untersuchung der beiden Lukasschriften ist also, daß in keiner der besprochenen Stellen Ἰουδαία im Sinne von Palästina gebraucht worden ist. Aber sollte selbst bei dieser oder jener Stelle die Unmöglichkeit der weiteren Fassung nicht erwiesen sein, so würde bestehen bleiben, daß das im Sprachgebrauch des Lukas nur eine Ausnahme bedeute, und es würde sich fragen, ob eine solche für Luk. 4, 44 angenommen werden dürfte. Die Ent-

scheidung dafür liegt nur in dem Zusammenhang, und in Bezug auf den habe ich bereits S. 15 nachgewiesen, daß er Judäa fordert. Merkwürdig ist, daß Zahn aus dem Zusammenhange gerade folgert, daß *Ἰουδαία* das jüdische Land im vollen Umfang bedeute: nachdem 4, 14 von Galiläa im allgemeinen geredet sei und dann von den beiden galiläischen Städten Nazareth und Kapernaum im besonderen, weise 4, 43: *καὶ ταῖς ἑτέροις πόλεσιν εὐαγγελισασθαί με δεῖ*, „auf die sämtlichen anderen zum Berufskreise Jesu gehörigen Städte außer den bereits genannten“ hin. Das ist nicht unbedingt nötig. Da der vorhergehende Abschnitt sich mit Jesu Tätigkeit in Galiläa beschäftigt hat und aus dieser zwei Städte namhaft gemacht worden sind, so können „die anderen Städte“ auch die noch nicht besuchten Städte Galiläas sein. Ebenjogut aber kann der Erzähler mit der summarischen Angabe über Jesu Tätigkeit in Galiläa und den beiden speziellen Beispielen das Kapitel über Galiläa haben schließen wollen; dann würden die „anderen Städte“ die außergaliläischen sein. Wie der Erzähler es gemeint, kann nur der Fortgang der Erzählung sagen. Da nun in 4, 44 steht: *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας*, so ist damit so deutlich wie nur möglich das galiläische Kapitel abgeschlossen und ein jüdisches eingeleitet. Möchte hundertmal *Ἰουδαία* im weiteren Sinne gebraucht werden, hier, wo es nach einer Beschreibung von Jesu Wirksamkeit in Galiläa in der Einleitung zu weiterer Tätigkeit steht, kann darunter nicht das ganze jüdische Land verstanden werden und gar in erster Linie Galiläa. Wenn da stände: *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῶν πόλεων τοῦ Ἰσραήλ* (vgl. Matth. 10, 23), so läge die Sache anders. Nur würde man sich dann sagen: Wozu überhaupt eine so völlig überflüssige Bemerkung? Jesus hat ja bereits in den Synagogen Israels gepredigt und hat 4, 43 ausgesprochen, er werde damit in anderen Städten fortfahren.

Gegenüber solchen exegetischen Unmöglichkeiten berührt es wohl-tuend, daß J. Weiß doch wenigstens die Möglichkeit ins Auge faßt, daß an unsrer Stelle die Landschaft Judäa gemeint sei<sup>1</sup>. Das Beste

1. So wenigstens in seiner praktischen Erklärung des Lufasevangeliums, nachdem er in seiner Erklärung im Meyer'schen Kommentarwerk die „Provinz Judäa“ ganz abgewiesen hatte.

### 3. Von der Heilung des Aussätzigen bis zur Feld-(Berg-)predigt. 21

und Weitblickendste über unsre Stelle hat Merx bemerkt: „Das Zeugnis für Judäa ist sehr viel stärker als das für Galiläa. Aber es zwingt zu einer anderen Vorstellung über Jesu Tätigkeit als die gewöhnliche, und darum wird Galiläa nicht nur jetzt noch bevorzugt, sondern wird überhaupt der gewöhnlichen Vorstellung über Jesu Wirken seinen Ursprung verdanken . . . . Es ist eine Frage der Kompositions-kritik und der Biographie“.

### 3. Von der Heilung des Aussätzigen bis zur Feld-(Berg-)predigt.

Unsere Auffassung von Luk. 4, 44, wonach damit eine Zeit der Tätigkeit Jesu in Judäa eingeleitet wird, hat nun gerade im Zusammenhang des Lukasevangeliums an der folgenden Perikope eine scheinbar unüberwindliche Schwierigkeit. Während sich an die Markus-parallele 1, 39 die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen 1, 40–45 anschließt, die ohne Ortsangabe einfach beginnt: *καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός*, so folgt in Luk. 5, 1–11 der Bericht vom wunderbaren Fischzug, dessen erster Satz: *ἐγένετο ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπιχειῖσθαι αὐτῷ καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ αὐτὸς ἦν ἐστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ*, uns nicht nach Judäa, sondern an das Ufer des galiläischen Meeres führt.

Die Parallele dazu, die Berufung der vier ersten Apostel, steht bei Markus an früherer Stelle, 1, 16–20, unmittelbar am Eingang der galiläischen Tätigkeit Jesu. Daß Lukas seinen Bericht erst in den der synoptischen Grundschrift, das Zusammengehörige trennend, eingeschoben habe, ist ziemlich allgemeine Ansicht. Das tritt auch bei Lukas selbst so deutlich hervor, daß man es nicht leugnen kann. Die Geschichte von der Heilung des Aussätzigen beginnt bei ihm, wesentlich abweichend von Markus, 5, 12: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων*. Das knüpft, über die Perikope 5, 1–11 weg, an 4, 43 f. an: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελισασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ . . . καὶ ἦν κηρῦσσαν εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας*<sup>1</sup>. Für die Geschichte von der Heilung des Aussätzigen ist Jesu Aufenthalt in einer Stadt in keiner Weise charakteristisch; die Parallelerzählungen in Mark. 1, 40–45. Matth. 8, 1–4, sowie

1. Vgl. Wellhausen, Lukas S. 15.

die andere Geschichte einer Auszähigenheilung Luf. 17, 11 – 19 verlegen den Ort der Tat Jesu nicht in eine Stadt. Um so auffallender ist die Ortsbestimmung in Luf. 5, 12, da ihr eine Geschichte vorausgeht, die auf dem See spielt.

Ist nun aber Luf. 5, 1 – 11 erst von dem Verfasser des kanonischen Evangeliums eingeschoben worden, so ist damit die Schwierigkeit gehoben, die sich dem Hinweis auf die Tätigkeit Jesu in Judäa 4, 44 in den Weg stellt. Wichtiger aber noch ist die Beobachtung, daß nicht der Verfasser des Evangeliums, sondern die von ihm benutzte Grundschrift von einer Tätigkeit Jesu in Judäa nach seinem Aufenthalt in Kapernaum berichtet hat. Der Evangelist hat im Gegenteil durch Einfügung der Perikope vom wunderbaren Fischzug hinter 4, 44 bewiesen, daß er *Ioudala* in der weiteren Fassung verstanden hat. Also die jüngste Form des Lufasevangeliums deckt sich mit der geographischen Disposition, die uns bisher bei Markus und dem ihm folgenden Matthäus begegnet ist. Das ist aber ein für die Evangelienkritik so folgenreiches Resultat, daß man es nicht auf Luf. 4, 44 allein begründen darf. Es fragt sich nun, wie sich dazu der weitere Verlauf der synoptischen Darstellung verhält.

Zunächst bleiben wir noch einen Augenblick bei der Geschichte von der Heilung des Auszähigen stehen. Nach Luf. 5, 12 müßte sie in eine der judäischen Städte fallen. Zahn<sup>1</sup> hat auf die Stellung dieser Perikope bei Tatian zwischen Jesu zweitägiger Wirkjamkeit in Samarien Joh. 4, 4 – 42 und seinem Besuch in Jerusalem Joh. 5 hingewiesen und hat aus der Tatsache, daß Jesu Aufenthalt in Samarien fast nur galiläische Perikopen vorausgehen, geschlossen, Tatian habe die Samaritergeschichte in Widerspruch zum vierten Evangelium behandelt als Stück einer Reise von Galiläa nach Jerusalem. Dann würde die Heilung des Auszähigen in eine Stadt Südpalästinas fallen. Daß die Voraussetzungen für diesen Schluß richtig seien, kann ich nicht zugeben, aus Gründen, die im Laufe dieser Untersuchung zu Tage treten werden. Dagegen scheint es auch mir beachtenswert, daß die Heilung des Auszähigen unmittelbar vor einer Reise Jesu nach Jerusalem steht, also immerhin in einer mit der Darstellung bei Lukas verwandten Situation.

1. Einleitung II, 392; Forschungen I, 251 f.; Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II, 545.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß die in der großen Einschaltung bei Lukas stehende zweite Aussätzigenheilung, Luk. 17, 11–19, ausdrücklich in die Zeit einer Jerusalemreise Jesu fällt: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας*. Die eigentümliche Ortsbestimmung „zwischen Samaria und Galiläa“ erklärt sich doch wohl am einfachsten so, daß Jesus die Straße gewählt hat, die bei Gadara vorüber vom östlichen Ufer des Jordan auf das westliche tritt und auf dem zwischen Samaria und Galiläa eingeschobenen Stücke der Dekapolis bei Skythopolis sich teilt in der Richtung nach Sichem und in der nach Jericho. Von der Wüste auf dem östlichen Ufer des galiläischen Meeres, in die sich Jesus von Galiläa aus oft zurückzog, war der beschriebene Weg die nächste Straße in den Süden. Beachten wir nun, daß sich Jesus von Kapernaum in die Wüste, also wohl auf die Ostseite des Sees begeben hat (Mark. 1, 35. Luk. 4, 42), so würde von dort der nächste Weg nach Judäa auf der Straße über Gadara und *διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας* gegangen sein. Ich erwähne das lediglich, um denjenigen Theologen, die in der Aussätzigenheilung Luk. 17, 11–19 nur eine Nebenform zu der auf Jesu Aufenthalt in Kapernaum folgenden sehen, bemerklich zu machen, daß ihre Ansicht den Eindruck noch verstärkt, daß Luk. 5, 12–16 nicht nach Galiläa, sondern in den Süden gehört.

Ich sehe davon ab, nachzuweisen, wie die Differenzen in der Rezension unsrer Geschichte bei Markus und Lukas zusammenhängen mit der verschiedenen geographischen Fixierung der Berichte, um in den folgenden Perikopen zu zeigen, daß es sich um eine durchgehende Verschiedenheit der geographischen Disposition handelt.

Bei Markus und Lukas folgen auf die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen die Perikopen von der Heilung des Gichtbrüchigen und der Berufung des Levi. Markus 2, 1 leitet die erste ein mit: *καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναούμ*. Jesus hat also nur für kurze Zeit, zum Zweck einer Reise in die umliegenden Marktflecken, seinen Wohnort verlassen, um bald wieder dahin zurückzukehren. Diese Situation wird auch in der Geschichte von der Berufung des Levi festgehalten 2, 13: *καὶ ἐξῆλθεν πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν*. Bei Matthäus stehen diese beiden Perikopen ebenfalls bei einander 9, 1–13. Sie folgen auf die Dämonenaustreibung am

östlichen Ufer des galiläischen Sees. Daran anknüpfend heißt es Matth. 9, 1: *καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν, καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, und die folgende Perikope hält den Ort fest, 9, 9: *καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τῷ τελώνιον*. Es ist doch gewiß nicht zufällig, daß sich von diesen geographischen Bestimmungen, die unsre beiden Geschichten nach Kapernaum an das Ufer des galiläischen Sees legen, bei Lukas keine Spur findet. Die Heilung des Gichtbrüchigen beginnt 5, 17: *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων*, und die Berufung des Levi 5, 27: *καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν*. Wellhausen sieht hierin eine „Verwischung des Lokales“. Er urteilt: „Seit dem Abschied von Kapernaum schwebt alles über dem Boden; wir könnten ganz vergessen, wo wir sind, wenn wir nicht gelegentlich (13, 22. 17, 11) mit Fleiß daran erinnert würden“. Das leuchtet auf den ersten Blick ein, ist aber trotzdem völlig unrichtig. 4, 44 leitet den folgenden Abschnitt ein als in Judäa sich abspielend. Die erste Perikope 5, 12 – 16 fällt ausdrücklich in eine der jüdischen Städte. Wir haben hier also eine viel genauere Ortbestimmung als in den Parallelen bei Markus und Matthäus. Die Perikope aber von der Heilung des Gichtbrüchigen 5, 17 – 26 bietet zu den zwei oben zitierten allgemeinen Sätzen eine Fortsetzung, aus der sich für die geographische Bestimmung der Perikope ganz bestimmte Schlüsse ergeben: *καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κόμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ*. Zunächst ist zu beachten, daß dieser konkreten Ausführung im Eingang der Markusdarstellung (2, 2) nur entspricht: *καὶ συνήχθησαν πολλοί*. Dazu kommt in v. 6: *ἦσαν δὲ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι*. Mit anderen Worten: aus den aus dem ganzen Lande zusammengekommenen *Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι* sind einige Schriftgelehrte geworden und daneben die große Masse des Jesus umlagernden Volkes. Daß der Text des Lukas zu kritischen Bedenken Anlaß gibt, hat jetzt auch Wellhausen mit erquickender Deutlichkeit ausgesprochen. Ich lege Gewicht darauf zu bemerken, daß meine Ansicht über diese Stelle niedergeschrieben war, Jahre bevor Wellhausens Erklärung des Lukas erschien. Die Resultate unsrer Kritik sind einander diametral entgegengesetzt; unsre kritischen Einzelbeobachtungen decken sich. Ich

gebe zunächst meine Ansicht, um sodann Wellhausen zu Worte kommen zu lassen.

Haben wir die geographischen Angaben des Lukas bis zur Heilung des Sichtbrüchigen richtig verfolgt, so müssen in 5, 17 die Worte *ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας* Wunder nehmen. Denn 1) ist bisher nur von Städten Galiläas und Judäas die Rede gewesen (4, 29. 31. 43); das Wort *κώμη* oder *κωμόπολις* ist vorher überhaupt noch nicht einmal angewendet worden. Dagegen hat allerdings Mark. 1, 38 von *κωμοπόλεις* in der Nachbarschaft von Kapernaum geredet; 2) ist es undenkbar, daß die *νομοδιάσκαλοι* außer in Jerusalem gerade in den Dörfern Galiläas und Judäas ihren Wohnsitz gehabt haben sollten; 3) ist die Erwähnung Galiläas als Sitz der Schriftgelehrsamkeit an erster Stelle weder mit den Nachrichten der Evangelien noch mit der außerbiblischen Literatur in Übereinstimmung zu bringen. „Der Hauptsitz der Wirksamkeit der Schriftgelehrten war natürlich bis zum Jahr 70 n. Chr. Judäa“<sup>1</sup>. So weist alles darauf hin, daß erst die Hand des Evangelisten die Dörfer Galiläas eingefügt hat, während der Text ursprünglich gelautet haben wird *ἐκ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ*. Daß diese beiden Ortsbezeichnungen oft ohne Galiläa bei einander stehen, sieht man aus Mark. 1, 5: *πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες*, Matth. 3, 5: *Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περὶχωρὸς τοῦ Ἰορδάνου*, Act. 1, 8: *ἐν τε Ἱερουσαλήμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ*, vor allem aber aus der der unsrigen nahe verwandten Stelle Luk. 6, 17: *ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ*. In der Parallele dazu Mark. 3, 7 steht allerdings das für die geographische Disposition dieses Evangelisten unentbehrliche *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* vor *καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἠκολούθησαν καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων*. Wir haben hier also einen Text, der ganz der jetzigen Textgestalt von Luk. 5, 17 entspricht, während die Parallele bei Matth. 4, 25 zu Galiläa noch die Dekapolis fügt.

Nun die Kritik von Wellhausen. „Das relative *οἱ* vor *ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ* muß nach der Syra S. in *καὶ* verändert werden. Denn

1. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 319.

das Subjekt ist unbestimmt, es sind nicht die Pharisäer und Schriftgelehrten, die nicht aus allen Dörfern zusammengekommen sein können, sondern die Leute. Vor Ἰουδαίας müßte ἐκ ergänzt werden. Das ist schwierig. Zudem unterscheidet Lukas sonst Judäa niemals von Galiläa. Man kann sich des Verdachtes nicht erwehren, daß „aus Judäa und Jerusalem“ nachgetragen ist; es bezieht sich nicht auf die Leute im allgemeinen, sondern auf die Pharisäer und Schriftgelehrten“.

— Daß Lukas niemals Judäa von Galiläa unterscheidet, ist ein starker lapsus memoriae (vgl. die Nachweise auf S. 16f.). Aber in dem Punkte stimmt Wellhausens Anschauung mit der meinigen zusammen, daß die Dörfer von Galiläa mit Judäa und Jerusalem nicht zusammengehören, und daß Judäa und Jerusalem mit den Schriftgelehrten und Pharisäern zusammengehören. Wellhausens Versuch, mit der Lesart des sinaitischen Syrsers etwas Licht in diese Verwirrung zu bringen, führt nicht zum Ziele. Das logische Verhältnis des Satzes ἦσαν ἑλληνοθότες ἐκ πάσης κώμης κτλ. zum Vorhergehenden ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι fordert, daß, mag nun καὶ oder οἱ gelesen werden, von dem Auditorium Jesu etwas ausgesagt wird, und nicht, daß von dem Kommen anderer Leute etwas berichtet wird. Nichts wäre ja einfacher zum Ausdruck zu bringen gewesen, als daß eine große Menge aus ganz Galiläa zusammengekommen wäre und Schriftgelehrte aus Judäa und Jerusalem. Tatsächlich bemerkt Lukas zum Eingang der Perikope nichts von einer zusammengekommenen Menschenmenge, und Holzmann beschuldigt ihn, daß er seine angebliche Vorlage Mark. 2, 2 (καὶ συνήχθησαν πολλοί) so schlecht benutzt habe, da er doch in v. 19 das Vorhandensein einer großen Menge voraussetze. Diese Beschuldigung ist sehr ungerecht, da ja v. 15 als allgemeine Charakteristik der Situation bei Jesu Auftreten in Judäa angegeben ist: καὶ συνήρχοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκόνειν. Wenn Lukas diesen Satz zwei Verse darauf nicht wiederholt, so versteht er sich doch wohl von selbst. Charakteristisch bei der Geschichte von der Heilung des Gichtbrüchigen ist nicht das Vorhandensein einer großen Volksmenge, sondern das einer Schar von Pharisäern und Gesetzeslehrern.

Bei dieser Lage der Dinge und in Erinnerung an die vorhergehenden Untersuchungen kann es uns nicht in den Sinn kommen, mit Wellhausen die Worte καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ, sondern

### 3. Von der Heilung des Aussätzigen bis zur Feld-(Berg-)predigt. 27

vielmehr die Dörfer von Galiläa als einen späteren Eindringling zu beurteilen. Der Verfasser des Evangeliums, der, wie aus der Einschaltung 5, 1–11 erhellt, die Bemerkung 4, 44 nicht auf Judäa, sondern auf das ganze jüdische Land bezogen hat, sah sich veranlaßt, jene Worte hinzuzufügen, da es ihm mit Recht unmöglich erschien, daß bei Jesu Auftreten in einer galiläischen Stadt nur von einem Publikum aus Judäa und Jerusalem die Rede sein könnte. Hat aber der Text der Lukas zu Grunde liegenden Schrift diese Gestalt gehabt: ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, οἱ ἦσαν ἑλληνόδοτες ἐκ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ, so ergibt sich daraus, daß der Ort dieses Ereignisses nicht in Galiläa, sondern in Judäa gelegen sein muß.

Man kann vielleicht noch einen Schritt weiter kommen. Wie denkt sich der Erzähler, daß in der Synagoge, in der Jesus lehrend auftrat, Schriftgelehrte aus ganz Judäa bei einander gewesen seien? Es heißt doch nicht, daß sie Jesu wegen sich dort zusammengefunden hätten, ja, nirgends lesen wir, daß die Schriftgelehrten Jesu nachgezogen wären wie die Masse des Volkes. Er trifft vielmehr gelegentlich mit ihnen zusammen. Hat nun nicht Jesus diese Versammlung von Schriftgelehrten aus ganz Judäa veranlaßt, so muß ein anderer Grund ihrer Zusammenkunft gesucht werden. Ein solcher ist vorhanden, wenn man daran denken darf, daß dieses Ereignis in Jerusalem zur Zeit eines der jüdischen Hauptfeste sich begeben hat. Daß wirklich an diese Zeit und an diesen Ort zu denken ist, legt der Zusammenhang mit den folgenden Perikopen sehr nahe.

Wir haben schon S. 23 bemerkt, daß die Levi-Perikope bei Markus am galiläischen See spielt, bei Lukas dagegen nach dem Fortgang Jesu aus der Synagoge, in der Jesus den Gichtbrüchigen geheilt hatte. Diese Differenz ist von Bedeutung für die weiteren Unterschiede in den Erzählungen. Sehr richtig bemerkt Wellhausen, daß man im Eingang der Markuserikope dieselbe Hand erkennt, von der die Berufung der ersten 4 Apostel stammt, Mark. 1, 16–20. Zu jenen vier wird jetzt ein fünfter von seinem Geschäft fortgerufen und folgt Jesu sofort nach. Daß es sich um eine Apostelwahl handelt, würde noch deutlicher sein, wenn mit *D min it* nicht *Λεβεῖν τὸν τοῦ Ἀλφαίου*, sondern *Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἀλφαίου* zu lesen wäre; jedenfalls haben die, von denen diese Lesart stammt, es so aufgefaßt

und nicht minder der erste Evangelist, der *Ματθαῖον* liest. Im Zusammenhange des Markus kann v. 15: *καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶνας καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἦσαν γὰρ πολλοί*, doch wohl nur von einem Sündergastmahl in Jesu Hause verstanden werden, und nicht von einem solchen im Hause des Zöllners. Jesus ist ja von seinem Hause (2, 1) an den See gegangen; dort ruft er den Zöllner in seine Nachfolge auf, dieser steht auf und geht Jesu nach (2, 14). Ein Gastmahl in des Zöllners Hause hätte ganz anders eingeführt werden müssen (vgl. Luk. 9, 61). Daß bei Matthäus das Gastmahl in Jesu Hause stattfindet, ist überdies gewiß (vgl. Holzmann und Wellhausen zu Matth. 9, 10). Ganz anders bei Lukas. Von einem Hause Jesu ist dort in der ganzen Umgebung des Textes nicht die Rede. Zudem heißt es dort 5, 29 unmißverständlich: *καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*. Nun hat Wellhausen schon zu Mark. 2, 15 f. bemerkt: „Wenn nach 2, 14 Levi aufsteht und Jesu folgt, so paßt dazu schlecht, daß hier umgekehrt Jesus mit in das Haus Levis gegangen ist. Es besteht kein wahrer Zusammenhang; die Verse 15. 16 sind gemacht, um die Situation so zuzurichten, daß sie zum Anlaß für den Spruch 2, 17 paßt“. Dieses Urteil trifft für Markus nicht zu, wenn das Haus, in dem das Gastmahl stattfindet, das Jesu ist. Um so mehr bei Lukas, wo ausdrücklich davon die Rede ist, daß Levi das große Gastmahl gegeben hat, nachdem es von ihm unmittelbar vorher geheißen hatte: *καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ*. Daß beides nicht zusammenpaßt, liegt auf der Hand. Es fragt sich nur, wo man das Spätere sehen soll, in der Apostelberufung oder in dem Gastmahl. Mir ist es keinen Augenblick zweifelhaft, daß das Gastmahl den Kern der Perikope bildet, die sich nicht bloß bis v. 32, sondern bis v. 39 erstreckt. Von einer Apostelberufung hat der Lukas zu Grunde liegende Bericht nichts gewußt. Die Forderung Jesu an Levi, ihm nachzufolgen, und dessen Verzicht auf allen seinen Besitz hat erst die Hand des Evangelisten in Anschluß an die Parallelen bei Markus und Matthäus, sowie an die Perikopen Mark. 1, 16–20. Matth. 4, 18–22. Luk. 5, 1–11 hinzugefügt. Das Gleiche gilt von *καθήμενον ἐπὶ τὸ τελῶνιον*, was sich als späteren Zusatz dadurch bemerkbar macht, daß Levi bereits als *τελώνης* bezeichnet war, was

bei Markus und Matthäus fehlt. Es stellt sich also heraus, daß die dem Lukas zu Grunde liegende Schrift nichts anderes berichtet hat, als daß Jesus beim Herausgehen aus einer Synagoge Judäas einen Zöllner Levi mit Namen getroffen, daß dieser ihm zu Ehren ein großes Gastmahl veranstaltet hat, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten über seinen Verkehr mit den Zöllnern und Sündern gemurrt, von Jesu dann aber die verdiente Zurückweisung erfahren haben. Bei dieser Sachlage wird man nicht umhin können, Wellhausen zuzustimmen, wenn er in Zschäus Luk. 19, 1–10 einen Doppelgänger des Levi sieht: Beide Male ist es ein Zöllner, den Jesus erschaut; der Grundtext des Lukas schließt noch nicht einmal das Klettern des kleinen Mannes auf die Synagoge aus; beide Male ist es ein reicher Mann, in dessen Haus Jesus einkehrt; beide Male murren die Gesetzesmenschen über Jesu Verkehr mit den Sündern; beide Male verweist Jesus auf seinen Heilandsberuf; und wenn Zschäus vor Jesus tritt mit dem Bekenntnis seiner Buße, so klingt auch die Levi-Perikope mit *εἰς μετάνοιαν* so aus, daß als Jesu Zweck bei seinem Vorgehen die Buße der Sünder erscheint. Somit darf man wohl vermuten, daß man es zu tun hat mit zwei Berichten desselben Ereignisses. Nun aber spielt die Zschäus-Geschichte nach Luk. 19, 1 in Jericho. Sie ist mit der folgenden Perikope von den anvertrauten Pfunden in ziemlich äußerlicher Weise in den den drei Synoptikern gemeinsamen Text eingefügt worden. Aus dem Eingang der Parabel (Luk. 19, 11: *ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολήν, διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοῦς ὅτι παραχοῆμα μέλλει ἢ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι*) aber ergibt sich, daß sie nicht in die Zeit unmittelbar vor dem Tode Jesu gehören kann. Beide Perikopen fallen in einen früheren Aufenthalt Jesu in Judäa. Somit bestätigen sich die bisherigen Untersuchungen, wonach die Geschichte vom Gastmahl des Levi nicht nach Kapernaum gehört, sondern nach Judäa, in die Gegend von Jerusalem. Ob nicht vielleicht auch in die Zeit des Osterfestes?

Auf diese Frage gibt die folgende Perikope vom Ährenraufen Mark. 2, 23–28. Matth. 12, 1–8. Luk. 6, 1–5 die Antwort. Sie hat nur bei Lukas eine genauere, aber leider nicht sicher zu deutende Zeitbestimmung: *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ*. Immerhin ist die ganze Situation eine solche, daß man über den Zeitpunkt auch

bei Markus und Matthäus nicht im Unklaren sein kann. Wellhausen bemerkt zu Mark. 2, 23: „Die Zeit ist nach Ostern, wir haben hier die einzige Bestimmung der Saison im Evangelium“. Damit wird doch wohl die richtige Stellung für die Deutung der eigentümlichen Zeitbestimmung bei Lukas gegeben sein. Man hat gemeint, δευτεροπρώτω sei ein sinnloser Zusatz zu σαββάτω. Allein schon die äußere Bezeugung ist eine sehr starke; dazu kommt, daß es doch viel wahrscheinlicher ist, daß ein unverständliches Wort weggelassen, als daß es hinzugesetzt worden ist (vgl. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes S. 58). So hat auch Tischendorf δευτεροπρώτω aufgenommen, obwohl es in  $\blacksquare$  und B fehlt. Man glaubt die Hinzufügung so erklären zu können, daß man urteilt, beim Blick auf 6, 6 (*ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ*) habe man sich veranlaßt gesehen, zu 6, 1 ein πρώτω hinzuzufügen; das sei dann bei einer Vergleichung von 4, 31 durch δευτέρῳ ersetzt worden, und dieses sei dann mit dem getilgten πρώτω zu δευτεροπρώτω zusammengelesen worden. Aber was lag denn für ein Grund vor, den Sabbat 6, 1 als einen ersten zu bezeichnen? Das geschieht ja schon durch das ἑτέρῳ 6, 6. Der Leser konnte das πρώτω in 6, 1 garnicht verstehen, ehe er bis zu 6, 6 gekommen war. Hatte aber jener Glossator die Absicht, die Sabbate, an denen Jesus aufgetreten, zu zählen, so begreift sich weder, daß er damit nicht bei 13, 10. 14, 1 fortgefahren, noch daß er nicht schon 4, 16. 31 damit begonnen hat. Mit Letzterem soll nun zwar sein Nachfolger einen Anfang gemacht haben, der mit Rücksicht auf 4, 31 aus dem πρώτω ein δευτέρῳ gemacht haben soll; merkwürdig nur, daß nach ihm kein dritter aus δευτέρῳ ein τρίτω gemacht hat. Man sieht, dieser Weg zur Erklärung von δευτεροπρώτω ist nicht gangbar. Es wird mithin hier ein Terminus vorliegen, der aus der synoptischen Grundschrift stammt, den der Verfasser des dritten Evangeliums wohl nicht mehr verstanden, der von Markus-Matthäus als unverständlich fortgelassen ist. Unsere Geschichte fällt in die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, jedenfalls nach dem Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe; denn vor diesem war Genuß des neuen Getreides in jeder Form verboten; vgl. Lev. 23, 11–14. Als Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe bezeichnet Lev. 23, 11: חמשה עשר, was LXX mit τῇ ἑπαύριον τῆς πρώτης wiedergibt, und was nach damit übereinstimmender pharisäischer Auffassung bezogen

wird auf den Tag nach dem sabbathgleichen ersten Tag des Passahfestes<sup>1</sup>. So urteilt denn Wellhausen zu Luf. 6, 1: „Den Zusatz *δευτεροπρωτω* in D hält man für unecht, er beruht aber nicht bloß auf Versehen. Es muß einer von den Sabbaten des tempus clausum der Erntezeit zwischen Ostern und Pfingsten gemeint sein, vielleicht der erste nach dem Ostertage“. Da aber Jesus die Festzeit in Jerusalem zuzubringen pflegte, so ist die nächstliegende Vermutung, daß die Perikope vom Ährenraufen in Judäa gespielt hat. Dabei wird es auch bleiben, selbst wenn jene Erklärung der merkwürdigen Zeitbestimmung in Luf. 6, 1 sich nicht sollte zur vollen Evidenz bringen lassen.

Auch in den folgenden Perikopen treten die durchgehenden geographischen Differenzen zwischen Markus und Lukas deutlich zu Tage. Was zunächst die Ortsbestimmung in der Perikope von der Heilung der verdorrten Hand betrifft, so läßt sich aus dem Eingang bei Lukas 6, 6: *ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ* nichts Sicheres entnehmen, da bei dem fehlenden Artikel dieses Ereignis von dem vorhergehenden zeitlich und örtlich weit entfernt sein kann. Indes ist doch zu beachten, daß die Perikopen von 5, 17–6, 11 aufs engste zusammenhängen durch den sich steigernden Widerspruch der Schriftgelehrten und Pharisäer gegen Jesus. Daß dieser Gegensatz nach Judäa weist, ist schon oben hervorgehoben. Jedenfalls müßte ein Ortswechsel angedeutet sein. Das ist aber nicht der Fall. Der Eingang der Perikope von der Heilung der verdorrten Hand bei Markus 3, 1: *καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς συναγωγὴν*, weist offenbar auf 1, 21 zurück, und so bleibt auch hier der Schauplatz der Tätigkeit Jesu der gleiche: Kapernaum. Das bestätigt nun auch der Beginn der folgenden Perikope 3, 7: *καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν*; vgl. auch v. 9. Von dieser Charakteristik des Schauplatzes als am galiläischen Meer gelegen findet sich bedeutsamerweise bei Lukas wieder nichts. In dem Parallelabschnitt 6, 17–19 ist nur davon die Rede, daß Jesus in die Ebene vom Gebirge, wo er gebetet, hinabgestiegen sei. Aber nun bietet sich ein geographisches Datum dar, über dessen Sinn man nicht zweifelhaft sein kann. Die Volksmenge, die Jesus umgibt, wird so beschrieben: *πλήθος πολὺ*

1. So auch Philo, de septenario § 20; Josephus Ant. III, 10, 5. Vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer S. 59f.

τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος. Wellhausen findet auch hier Ἰουδαία im Sinne von Palästina gebraucht, gibt aber zu, daß dazu Jerusalem nicht passe. So streicht er es mit D und Marcion und beeinflusst durch sein Urteil über 5, 17, wo er glaubte nachweisen zu können, daß Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ erst späterer Zusatz sei. Die Unrichtigkeit dieses Urteils ist nachgewiesen worden. Das Fehlen von Jerusalem bei D in 6, 17 begreift sich aber so leicht, daß das stark bezeugte Jerusalem sich doch wohl nur erklärt, wenn es ursprünglich ist. Wenn aber die Jesus umlagernde Menge vor allem aus Judäa und Jerusalem stammt, so erklärt sich das doch wohl nur daraus, daß sich Jesus in Judäa befand. Dieser Schluß wird auch dadurch nicht in Frage gestellt, daß sich neben ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ noch folgende weitere Ortsbestimmung findet: καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος. Liest man das vom sinaitischen Syrer g<sup>1</sup> l vulg bezeugte καὶ vor Τύρου, so ist der ganze Küstenstrich gemeint und daneben Leute aus Tyrus und Sidon noch besonders namhaft gemacht. Fällt das καὶ fort, so ist nur das bis gegen Caesarea maritima reichende Küsten-Gebiet von Tyrus gemeint. Aber auch in letzterem Falle ist ἡ παράλιος (sc. χώρα) Τύρου καὶ Σιδῶνος nicht das Gleiche wie τὰ ὄρια bezw. τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος (vgl. Mark. 7, 24. 31. Matth. 15, 21), das Gebiet von Tyrus und Sidon, wie es Jesus von Galiläa aus betreten hat. Es sind die Küstenbewohner, die sich hier um Jesus sammeln. Das steht aber offenbar nicht außer Zusammenhang damit, daß die Szene eingeleitet wird durch: καὶ καταβάς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπον πεδινῶν. πεδινός, das gerade so wie παράλιος allein an dieser Stelle des Neuen Testaments vorkommt, könnte, da Jesus von dem ὄρος in Judäa (vgl. 6, 12) hinabsteigt, auf die östliche Ebene (Jericho) oder auf die westliche (Saron) gehen. Letztere ist ἡ παράλιος χώρα. War Jesus hierher mit seinen Jüngern gekommen, so ist der Ausdruck πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος völlig klar: Dem gebirgigen Judäa steht das πεδίων, die χώρα παράλιος gegenüber, und von beiden werden die Hauptstädte genannt, Jerusalem, der Sitz der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, Tyrus und Sidon, der Sitz des Handels und Reichthums. Diesem zweigetheilten πλῆθος

### 3. Von der Heilung des Aussätzigen bis zur Feld(Berg)predigt. 33

steht der ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ gegenüber. Dem entspricht auch genau der Inhalt der Rede Jesu in der Form wie sie Luf. 6, 20 – 49 dargeboten wird. Doch das im einzelnen nachzuweisen, fehlt es hier an Raum. So viel ist klar, daß das lukanische Gegenstück zu der Bergpredigt des Matthäus nicht nach Galiläa gehört, sondern in den Süden des Landes, in die Ebene, in der die großen Freiheitskämpfe der Makkabäer geschlagen wurden, und wohin die Küstenbewohner leicht strömen konnten, auch die Besatzungen der phönizischen Schiffe, die in den Häfen von Cäjarea, Joppe und Jamnia vor Anker lagen.

Es ist nicht zu verwundern, daß unter dem Einfluß falscher, aus Matthäus und Markus genommener Voraussetzungen für die geographische Disposition des Lebens Jesu die so klare Charakterisierung der Jesus umgebenden Menge Luf. 6, 17 allerlei Umgestaltungen erfuhr. Statt Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος, οἱ ἦλθον liest D καὶ ἄλλων πόλεων ἐληλυθότων, eine Textform, die offenbar auf eine ältere zurückgeht, wie sie noch von c e go erhalten ist, wo die „anderen Städte“ hinter Σιδῶνος angehängt werden. Demselben Bedürfnis der Ergänzung entspricht es, wenn arm hinter Ἱερουσαλήμ liest „und aus anderer Gegend“. Dahin weist auch das Zitat des Tertullian aus Marcions Evangelium: conveniunt a Tyro et ex aliis regionibus multitudo etiam transmarina. Aber freilich wird durch alle diese Zusätze der Eindruck nicht verwischt, daß Judäa und Jerusalem, und nicht, wie man erwarten sollte, Galiläa an erster Stelle steht. Aus ganz anderer Erwägung entspringt es, wenn s\*abcff.<sup>2</sup>1q hinter Jerusalem καὶ Περαιας lesen. Wer Judäa im Sinne von Palästina verstand, konnte es nicht hinzuschreiben, und noch weniger der, welcher die Szene nach Galiläa verlegte. So haben wir es hier vielleicht mit einem Bestandteile der synoptischen Grundschrift zu tun. Wellhausen mußte Peräa natürlich ebenso wie Jerusalem streichen, da es voraussetzt, daß Ἰουδαία im Sinne von Judäa zu verstehen ist. Über die Anführung der Küstengegend durch Lukas bemerkt er: „Die Nennung der Paralia, eines griechischen terminus technicus, ist dem Lukas wohl zuzutragen und schlecht zu entbehren, da die Aufzählung von 5, 17 überboten werden soll; das Gebiet von Tyrus und Sidon hängt eng mit Galiläa zusammen“. Jener, den Lukas angeblich als späteren Schriftsteller charakterisierende Ausdruck findet sich auch u. a. in LXX Gen. 49, 13. Dt. 1, 7. Jos. 9, 3. Job 6, 1. Jes. 9, 1.

1. Matt. 11, 8. 15, 38. Judith 1, 7. 3, 6. 5, 2 u. Wenn nun aber wirklich hier das Interesse gewaltet hätte, 5, 17 zu überbieten, wo Wellhausen den Text bis auf *ἑλληνοθέτες ἐκ πάσης κόμης τῆς Γαλιλαίας* gekürzt hat, so hätte doch wohl eher ein Hinweis auf die anderen Teile des jüdischen Landes nahegelegen. Und wie denkt sich Wellhausen das Verhältnis zur Parallelstelle Mark. 3, 7f., wo Tyrus und Sidon nicht fehlen, aber nicht hinter Galiläa, sondern hinter Peräa stehen? Man sieht, es ist auf diesem Wege nicht zum Ziele zu kommen. Der lukanische Text: *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ [καὶ Περαιάς] καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρον καὶ Σιδῶνος* paßt vorzüglich zu der geographischen Disposition, die wir von Luk. 4, 44 an beobachtet haben.

Ebenso entschieden hält aber auch Markus seine Disposition fest. Die Menge, die Jesus am galiläischen See umgibt, wird Mark. 3, 7f. in folgender von Lukas bedeutsam sich unterscheidenden Weise charakterisiert: *πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἠκολούθησαν καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα*. Vor allem ist das bei Lukas ganz fehlende Galiläa an die Spitze gestellt; bei Tyrus und Sidon aber ist der Hinweis auf den Küstenstrich gefallen, man kann also an das ganze Gebiet von Tyrus denken, wie es sich über den Norden Galiläas bis nach Damaskus hin erstreckte. Hängt aber das Gebiet von Tyrus und Sidon eng mit Galiläa zusammen, so ist es undeutlich, weshalb es nicht bei Galiläa sondern bei Peräa genannt wird. Andererseits begreift es sich, daß es in der Matthäusparallele 4, 25 ganz fortfällt: *ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Hier ist durch v. 24: *καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ἄλλην τὴν Συρίαν*, das ganze Gebiet nördlich von Palästina herangezogen worden, wie andererseits durch Hinzufügung der Dekapolis die Reihe der palästinensischen Landschaften in der Folge von Norden nach Süden komplettiert worden ist. Daß das bei Markus vorhandene Idumäa fehlt, beruht wohl nur auf einem Lesefehler, bei dem man Judäa und Idumäa verwechselte: in Markus steht *Ἰουδαία* vor und *Ἰδουμαία* nach Jerusalem, und Lukas stimmt bei ersterem mit Markus überein. Vergleicht man die drei Berichte mit einander, so ist es klar, daß Lukas am konsequentesten die Vorstellung, daß Jesus in

### 3. Von der Heilung des Aussätzigen bis zur Feld(Berg)predigt. 35

Judäa gewesen, und Matthäus die, daß er in Galiläa gewesen, bei der Charakterisierung der ihn umgebenden Menge zum Ausdruck gebracht hat; Markus versteht sich am einfachsten als Zwischenform. Aber wie es sich auch mit dem Verhältnis der Synoptiker zu einander verhalten möge, soviel ist gewiß, daß die Lukas zu Grunde liegende Schrift von 4, 44 bis zur sogenannten Feldpredigt konsequent Judäa als Schauplatz festgehalten hat. Der Herausgeber des Evangeliums hat in 5, 17. 27 f. diese Darstellung durch Herübernahme von Motiven aus der Darstellung von Markus-Matthäus etwas getrübt, und somit bestätigt sich, daß in Luk. 4, 44 die Lesart *Ἰουδαίας* ebenso sicher ursprünglich ist wie die Lesart *Γαλιλαίαν* in der Markus-Parallele 1, 39.

### 4. Vom Schluß der Feldpredigt bis zum Säemannsgleichnis.

Bei den beiden im wesentlichen die gleiche Reihenfolge der Perikopen innehaltenden Evangelien des Markus und Lukas beginnt der letztere mit der Feldpredigt einen Abschnitt, der bei Markus nicht vorhanden ist, dessen einzelne Teile aber, mit einigen Ausnahmen, bei Matthäus sich finden, jedoch in anderer Folge und Umfang. Sehen wir zunächst von diesem Abschnitt ab und untersuchen wir lediglich die nächste Partie des Markus auf die in ihr vorhandenen geographischen Daten, bezw. Andeutungen, so finden wir Jesus gleich in der ersten Perikope da, wo wir ihn verlassen haben. Der Bemerkung 3, 20: *καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον*, korrespondiert 2, 1: *καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺν δι' ἡμερῶν, ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν*; Jesus befindet sich also wieder in Kapernaum. In 3, 22 treten auf *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες*; auch das zeigt, daß sich Jesus in Galiläa befindet. Eben darauf weist der Besuch der Familie Jesu 3, 31 hin, und das Gleichnis vom Säemann verkündet Jesus der Menge von einem Schiffe des galiläischen Sees aus 4, 1.

Blicken wir nun auf Lukas und Matthäus, so entspricht bei ihnen den genannten Wendungen in Mark. 3, 20 und 22 überhaupt nichts. Den Schauplatz der Säemannsparabel beschreibt Matth. 13, 1 f. ebenso wie Markus, während es Luk. 8, 4 nur heißt: *συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν.*

Den Besuch der Verwandten Jesu beschreiben Lukas und Matthäus wesentlich so wie Markus, nur daß bei ersterem diese Perikope der Säemannsparabel nicht vorhergeht, sondern folgt.

Scheint es hiernach, daß Lukas im Wesentlichen denselben geographischen Hintergrund für diesen Abschnitt der Geschichte Jesu darbiete wie Markus, so erhält man doch einen wesentlichen anderen Eindruck, wenn man das 3. Evangelium mit den hier bei Markus fehlenden Geschichten vor Augen nimmt. — Wir haben gesehen, daß die Feldpredigt bei Lukas in einer Ebene Judäas stattfindet. Damit stimmt es schlecht, daß der Bericht 7, 1 weiter geht: *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ἔηματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*. Diese Einleitung der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum kann bei deren Stellung im Zusammenhang des Matthäus 8, 5—13 nicht auffallen, denn dort findet die von ihr nur durch die kleine Erzählung 8, 1—4 getrennte Bergpredigt c. 5—7 in Galiläa statt. Aber es scheint nun doch, als ob von jetzt an bei Lukas der Schauplatz der Tätigkeit Jesu ohne viele Umstände von Judäa nach Galiläa verlegt worden sei, denn auf die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum folgt eine zweite galiläische Perikope, die vom Jüngling zu Nain 7, 11—17. Damit will sich nun aber der Schluß dieser Perikope schlecht reimen v. 16 f.: *ἔλαβεν δὲ φόβος ἀπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἤγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι ἐπεσκέπαστο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ*. Bisher haben wir *Ἰουδαία* bei Lukas ausnahmslos im Sinne von Judäa gebraucht gesehen. Bei Jesu Auftreten in Galiläa berichtet Luk. 4, 14: *καὶ ἐπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ*. Das ist eine vollkommene Parallele zu unserer Stelle und spricht als solche dafür, daß *Ἰουδαία* nicht Galiläa mit einschließe. Nach den Untersuchungen des vorigen Abschnittes drängt sich die Vermutung auf, daß sich Luk. 7, 16 f. in der synoptischen Grundchrift an denjenigen Abschnitt angegeschlossen haben werde, der Jesus in Judäa eintreten ließ. Diese Hypothese müßte sich stützen können durch den Nachweis, daß 1) Luk. 7, 16 f. am Schluß von c. 6 am Platze wäre; 2) daß die beiden Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum und vom Jüngling zu Nain erst später eingeschoben

wären; 3) daß Luk. 7, 16f. nur als Abschluß der Feldpredigt und nicht der beiden Wundergeschichten den Übergang bilde zu der folgenden Johannes-Perikope 7, 18—35.

Die Bergpredigt hat bei Matthäus 7, 28f. eine ihren Erfolg beschreibende Schlußbemerkung: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήρουντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.* Diese Worte finden sich bei Mark. 1, 22. Luk. 4, 32 als Charakteristik des Lehrens Jesu in der Synagoge von Kapernaum. Bei Lukas fehlt am Schluß der Feldpredigt eine derartige Bemerkung; hier leiten die Worte 7, 1: *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ,* ohne weiteres über zu der Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum. Das ist sehr merkwürdig. Luk. 6, 12—49 stellt eine der großartigsten Kompositionen des 3. Evangeliums dar: Nachdem Jesus die Nacht im Gebet zugebracht hat, wählt er sich aus der Schar seiner Jünger die Zwölf aus, steigt vom Gebirge herab in die Ebene, wo sich eine große Menge seiner Jünger und Volk aus ganz Judäa und der Küstenlandschaft zusammenfindet. Dort suchen alle Kranken ihn zu berühren, um von ihm geheilt zu werden, und dann hält er die große Rede mit Seligpreisungen und Weherufen. Daß diese Rede keinen erzählenden Abschluß erhält, ist in der Tat ein stark fühlbarer Mangel, dem vollständig abgeholfen wäre, wenn sich an 7, 1a ursprünglich v. 16f. angeschlossen hätte. Am Schluß der Geschichte des Jünglings zu Nain wären dagegen die betreffenden Worte gerade so gut zu entbehren, wie entsprechende am Ende der Erweckung von Jairs Tochter fehlen.

Was nun die Frage nach der Zugehörigkeit der beiden galiläischen Perikopen 7, 1—10. 11—15 zu der von Lukas benutzten Grundschrift betrifft, so liegt die Sache insofern ungünstig, als hier Markus als Parallelberichterstatter versagt. Vergleichen wir Matthäus, so fehlt dort die Geschichte vom Jüngling zu Nain ganz; sie ist also wohl sicher erst vom dritten Evangelisten eingeschoben. Die vom Hauptmann zu Kapernaum findet sich allerdings Matth. 8, 5—13, aber in so stark abweichender Form, daß es nicht wahrscheinlich ist, daß sie aus derselben Quelle stammt, der Lukas seinen Bericht entnommen hat. Charakteristisch unterscheiden sich die Berichte u. a. darin, daß, während bei Matthäus der Knecht, den Jesus heilt, als

παρालυτικός bezeichnet wird, Lukas von ihm ausagt: *δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν*. Das stimmt mit der Rezension des 4. Evangeliums Joh. 4, 47: *ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*. Somit handelt es sich also in den beiden galiläischen Perikopen Luk. 7, 1–10. 11–15 darum, wie sich Jesus als Herr über den Tod zeigt. Solche Wunder Jesu aber mußten berichtet sein, wenn Jesus in dem Katalog seiner Wunder, auf die er die Johannesjünger hinweist 7, 22, an letzter Stelle nannte *νεκροὶ ἐγείρονται*. Die *τυφλοί, χωλοί, λεπροί* sind im lukanischen Berichte vertreten, und wenn *κωφοί* nicht ausdrücklich genannt sind, so konnten sie in allgemeinen Äußerungen wie 6, 18. 7, 21 mit angenommen sein; aber die *νεκροί* bedurften einer besonderen Erwähnung. Nun ist es aber mit dem Katalog der Wunder Luk. 7, 22 im Zusammenhang der lukanischen Rezension der Perikope von der Sendung des Johannes, im Unterschied von der des Matthäus, eine eigene Sache. Bei Matthäus gibt Jesus den Johannesjüngern auf ihre Frage: *ὄν εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν*, die Antwort, sie sollten Johannes melden, was sie hören und sehen (*ἀκούετε καὶ βλέπετε*). Aber anstatt daß berichtet wird, was sie gesehen und gehört haben, erzählt Jesus selbst seine Taten 11, 5f.: *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*. Anders bei Lukas. Hier findet sich auch die überraschende Wendung, daß Jesus den Johannesjüngern seine Werke aufzählt. Aber seiner Weissung: *πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ εἶδετε καὶ ἠκούσατε*, geht der Bericht voraus v. 21: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν*. Das haben die Johannesjünger gesehen und gehört; bei *ἠκούσατε* ist ganz speziell an die Äußerungen der Dämonischen zu denken, vgl. 4, 33f. 41. An diesen Zusammenhang schließt sich Jesu Aufzählung seiner Wunder in v. 22 nun nicht bloß als etwas gänzlich Unmotiviertes an, sondern ist auch insofern störend, als sich die von ihm namhaft gemachten Wunder nicht mit denen decken, von denen in v. 21 berichtet ist. Der Ausdruck ist hier freilich bei *ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων* ziemlich allgemein; aber gewiß ist, daß dabei nicht an die *νεκροί* gedacht sein kann. Andererseits ist das Fehlen der Dämonischen in v. 22 sehr bemerkenswert. So erhält man von dem lukanischen

Texte den Eindruck, daß Jesu Aufzählung seiner Wunder durchaus als ein fremdartiger Bestandteil erscheint. Ich halte es für ganz unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, dem eine Textform wie die bei Matthäus vorlag, auf den Gedanken gekommen sein sollte, einen Bericht über Jesu Heilungen, von denen im Evangelium ja schon so viel die Rede gewesen, einzuschieben und die Präsientia ἀκούετε, βλέπετε in Matth. 11, 4 in die Aoriste εἶδετε, ἤκούσατε zu verwandeln. Umgekehrt begreift es sich leicht, wie aus dem in der lukanischen Darstellung noch erkennbaren Grundtext der bei Matthäus vorliegende entstehen konnte. Jesus hatte ja, wenigstens nach der Stoffanordnung des Matthäus, schon viel mehr und größere Wunder getan als die waren, die die Johannesjünger jetzt erlebten; die waren also vielmehr noch geeignet, den Zweifel des Johannes zu überwinden. So stellt denn Jesus in seiner Antwort an erste Stelle nicht das, was die Johannesjünger selbst sehen, sondern was sie hören, vor allem von dem, der ihnen den sichersten Bescheid geben kann, Jesus selbst. Jeder Satz des Wunderkatalogs kann aus dem Bericht über die Wirksamkeit Jesu, die der Sendung der Johannesjünger bei Matthäus vorausgegangen ist, mit einem Beispiele belegt werden: 1) τυφλοὶ ἀναβλέπουν, 9, 27–31; 2) χωλοὶ περιπατοῦσιν, 9, 1–8; 3) λεπροὶ καθαρίζονται, 8, 1–4; 4) κωφοὶ ἀκούουσιν 9, 32–34; 5) νεκροὶ ἐγείρονται 9, 18–26; 6) πτωχοὶ εὐαγγελίζονται c. 5–7. Erklärt sich aber die Textform des Matthäus aus derjenigen Textgestalt, die dem Lukas zu Grunde liegt, dann begreift sich die vorliegende Gestalt des Lukas nur daraus, daß der Evangelist der Grundgestalt noch den Wunderkatalog aus Matthäus hinzugefügt hat. Hängen aber mit dem νεκροὶ ἐγείρονται des Wunderkatalogs die beiden galiläischen Perikopen 8, 1–10. 11–15 zusammen, so erscheinen sie auch von hier aus als späterer Zusatz zu der synoptischen Grundschrift.

Was endlich den Anschluß der Johannesperikope 7, 18–35 an das Vorhergehende betrifft, so wird sie bei Lukas eingeleitet durch den Satz: καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. Das bezieht sich bei dem jetzigen Zusammenhange doch offenbar zunächst auf die Wundertaten Jesu, speziell auf die unmittelbar vorher berichteten Mächterweisungen an dem Tode. Bei Matth. 11, 2: ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, ist

das sicher der Fall. Diese Einleitung stimmt im Grunde schlecht zu der folgenden Geschichte, die darauf hinaus läuft, daß Jesus dem Johannes Mitteilung machen läßt über seine Wundertaten, um damit seinen Zweifel an ihm als Messias niederzuschlagen, was doch voraussetzt, daß Johannes bisher über diese noch keine oder keine genügende Kenntnis erhalten hatte. Anders wenn Luk. 7, 16 f. ursprünglich Abschluß der Feldpredigt gewesen war, wo Jesus wegen seiner gewaltigen Prophetenrede in ganz Judäa und Umkreis als großer Prophet gepriesen wurde. Dieses Gerücht über Jesus paßte scheinbar eher für einen der Vorgänger des Messias als für diesen selbst, und so begreift es sich, daß es dem Johannes Anlaß gab zu der Frage *ὄν εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν*. Dabei kann immerhin noch als möglich angenommen werden, daß 7, 18 ein redaktioneller Zusatz ist. Wenn in v. 17 berichtet wird: *ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ*, so ist damit vollkommen erklärt, wie Johannes dazu kam, an Jesus seine Frage zu richten, die sich nicht an die Kunde von Jesu Taten anschließt, sondern an das Volksgerede, das ihn als *προφήτης μέγας* hinstellte. Die *δύο μαθηταί* des Johannes in v. 19 verstehen sich doch besser in Gegensatz zu den Leuten, die Johannes das Gerücht über Jesus gebracht haben, als im Gegensatz zu anderen seiner Jünger. Da würde man erwarten, daß Johannes dieselben Jünger, die ihm die Kunde gebracht, zu Jesus geschickt hätte.

Das Resultat aller dieser Erwägungen ist also, daß die beiden galiläischen Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum und vom Jüngling zu Nain in der Grundschrift des Lukas nicht gestanden haben, und daß die Erzählung von dem Gerücht über Jesus, den großen Propheten, das sich über Judäa und den Umkreis verbreitet habe, in der Grundschrift den Abschluß der Feldpredigt gebildet, deren Einleitung uns in eine Ebene Judäas gewiesen hatte.

Dieses Resultat wird durch die folgende Täuferperikope 7, 18 – 35 bestätigt.

Es ist zu beachten, wie sich das geographische Datum 7, 17: *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ*, von dem 6, 17: *ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος* unterscheidet. Die Küstengegend und Jerusalem fällt fort; statt dessen tritt *ἡ περιχώρος* ein. Darunter ist, da die Pa-

ralia gerade nicht genannt und auch Samaria nicht erwähnt wird, vor allem Peräa zu verstehen, also der östliche Teil der *περιχώρος τοῦ Ἰορδάνου* (vgl. 3, 3). Diese Gegend ist als der Schauplatz der Tätigkeit des Täufers bekannt, und hier hat ihn auch sein Geschick erreicht, als er vom Landesherrn Peräas, Herodes Antipas, in das Gefängnis der in diesem Lande liegenden Festung Machärus gebracht wurde, wie das Josephus Ant. XVIII, 5, 2 berichtet. Für die Wahl des Ausdrucks 7, 17 *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ* im Unterschied von dem in 6, 17 gibt es keine andere Erklärung, als daß die sich anschließende Perikope vom Täufer dazu Anlaß gegeben habe. Befand sich der Täufer in Peräa, als ihn die Volkskünde von Jesus als dem großen Propheten erreichte, dann kann *Ἰουδαία* nicht im Sinne von Palästina, sondern nur von Judäa gemeint sein; denn Peräa gehört wohl zum Umkreis von Judäa, nicht aber zum Umkreis von Palästina. Merz bemerkt zu Luk. 7, 17: „Die Verbindung „im ganzen Lande Judäa und in der Umgegend“ ist sichtlich eine stilllose, unlogische Klitterung, deren Grund auf der Hand liegt. Das *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ* ist eingesetzt, um zu motivieren, daß auch Johannes durch seine Jünger davon erfährt und sich veranlaßt fühlt, seine Frage zu stellen“. Wertvoll an dieser Bemerkung ist die Erkenntnis, daß 7, 17 zur Täuferperikope überleiten soll. Hätte ursprünglich *ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ* dagestanden, dann wäre die Hinzufügung von *Ἰουδαία* bezw. der *περιχώρος* aus dem von Merz angenommenen Grunde begreiflich. Wenn aber ursprünglich *ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ* (sc. *τῆς Γαλιλαίας*) dagestanden hätte, so hätte, um anzudeuten, daß den in Judäa befindlichen Johannes die Kunde erreicht hätte, nicht ein *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ* an erster Stelle hinzugefügt werden müssen, sondern hinter dem *ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ* etwa ein *ἕως τῆς Ἰουδαίας*. Der Widerspruch von Merz gegen die Ursprünglichkeit von *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ* ist um so auffallender, als er zu v. 24 eine ausgezeichnete Beobachtung macht: „Jesus hier in Galiläa redet den Volkshaufen an, als ob er hinausgegangen wäre, Johannes zu sehen. Das begreift sich nur dann, wenn Jesus gleichfalls irgendwie in der Nähe des Johannes gedacht wird und dieselben Hörer hat, die auch Johannes aussuchen. Das eröffnet eine fremdartige Perspektive. Und so steht es doch auch im Matthäus. Die ganze Stelle muß ursprünglich in einem andern Zusammenhange

gestanden haben“. Mit anderen Worten: ihr muß der Bericht von einem Aufenthalt Jesu im Süden von Palästina vorausgegangen sein. Daselbe Problem berührt Oscar Holzmann<sup>1</sup>, wenn er in Anschluß an die Erzählung des Josephus von Machärus als dem Ort der Gefangenschaft des Johannes bemerkt: „Die Sendung der Jünger des Täufers an Jesus würde sich viel leichter erklären, wenn Johannes nicht in Machärus, sondern etwa in Tiberias gefangen gewesen wäre“. Daß die Johannesperikope bei Matthäus ausdrücklich nach Galiläa verlegt wird, hat seine Parallele daran, daß bei ihm auch die Geschichte von der Hinrichtung des Johannes in Galiläa spielt (vgl. 11, 12), und die gleiche geographische Verrückung bietet bei dieser Perikope Markus, der bei dem Festmahle, das die Gelegenheit zur Enthauptung des Johannes gab, *οἱ χίλιοι καὶ οἱ πρώτοι τῆς Γαλιλαίας* gegenwärtig sein läßt (6, 21). Somit bestätigt sich nach allen Seiten der Komplex unsrer Beobachtungen, wonach die Grundschrift des Lukasevangeliums Jesum von 4, 44 an ununterbrochen in Judäa tätig sein läßt.

Das geographische Datum der Johannesperikope gewinnt noch an Bedeutung, wenn wir die lukianische Geschichte in ihrem Unterschied von der Rezension des Matthäus ins Auge fassen. Nach Matth. 4, 12 wird als Zeit der Übersiedelung Jesu nach Galiläa angegeben: *ἀκούσας οὗ Ἰωάννης παρεδόθη*. Dem entsprechend heißt es 11, 2: *ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*. Anders liegt die Sache bei Lukas. Die seiner Darstellung der Tätigkeit Jesu vorausgehende Geschichte von der Tätigkeit des Täufers 3, 1–20 schließt mit dem Bericht von seiner Einkerkierung durch Herodes Antipas. Wann sie stattgehabt hat, wird nicht gesagt. Der Bericht von Jesu Taufe Luk. 3, 21 zeigt Johannes in voller Tätigkeit. Wenn uns nun die Perikope Luk. 7, 18–35 den Täufer vorführt als einen Mann, zu dem seine Jünger kommen, und der die Jünger aussendet, um von anderen Bescheid einzuholen, so weist das doch nicht gerade auf den Zustand eines Gefangenen hin. Diese Lage wird nicht ausgeschlossen (vgl. Act. 28, 30); aber wenn sie vom Schriftsteller angenommen wäre, so müßte das irgendwie zum Ausdruck gebracht worden sein. Das ist nicht der Fall, und so wird doch wohl

1. Leben Jesu S. 96 Anmerk.

Ufener<sup>1</sup> im Recht sein: „Hier ist Johannes als noch lehrend und wirkend gedacht.“ Dazu paßt am besten die Rede Jesu über den Täufer v. 24 ff., wo er das Volk, das von Johannes zu Jesus läuft, fragt, was es denn bei jenem gesucht habe. Keine Silbe deutet darauf hin, daß es sich bei dem Gang des Volkes zu Johannes um längst vergangene Dinge handele. Dann haben wir es hier zu tun mit Zuständen, die bei aller tiefgehenden Verschiedenheit doch eine Parallele an Joh. 3, 22 ff. haben, wo Johannes und Jesus örtlich nahe beieinander im Süden des Landes lehren und taufen, und wo die Johannesjünger ihrem Meister berichten über Jesu Erfolge. Wie dort Johannes seinen Jüngern über Jesus redet, so hier Jesus vor dem Volke über Johannes, beide Mal der eine den andern hoch feiernd. Die verbreitete Annahme, als ob die Frage des Johannes an Jesus der Ausdruck der ersten Ahnung sei, daß Jesus der Messias sei, ja vielleicht gar (so Ufener) der Beweis dafür, daß in der Quellschrift des Lukas der Taufbericht gefehlt habe; daß der fragende Johannes nicht der sei, „der den Heiland dem Volke verkündigt, ihn getauft und bei der Taufe das göttliche Zeugnis vernommen hatte“, ist unhaltbar. Die Frage des Johannes schließt sich nicht daran, daß Jesus in der Verborgenheit geblieben, sondern daß er in ganz Judäa in Folge seiner gewaltigen Rede als *προφήτης μέγας* gepriesen wurde. Dieser Lobpreis Jesu hätte zu der Frage des Täufers gar keinen Anlaß geben können, wenn er in ihm nicht Größeres noch gesehen, als jetzt das Volk von ihm ausagt. Die Vermutung, daß Jesus mehr sein könne als ein großer Prophet, durch den Gott sein Volk heimsuche, konnte doch von Jesus nicht zurückgewiesen werden durch die Bemerkung: *μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῆ ἔν ἐμοί*. So setzt unsere Geschichte gerade die Taufe voraus, bei der nicht bloß Jesus, sondern auch der Täufer die Himmelsstimme vernahm: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*. — Die lukanische Grundschrift weiß also von einer Tätigkeit Jesu in Judäa aus der Zeit zwischen der Taufe Jesu und der Gefangennahme des Täufers.

Die bei Lukas folgende Perikope von der großen Sünderin 7, 36–50 hat keine andere geographische Bestimmung, als daß sie in einer Stadt spielt. Welches diese sei, ob Jerusalem oder Kapernaum

1. Das Weihnachtsfest S. 91.

oder vielleicht Bethanien, was aber doch nicht als πόλις gelten kann, wird nicht angedeutet. Bei der vielfach verbreiteten Annahme, hier liege eine spätere Rezension der Geschichte Mark. 14, 3–9 vor, würden wir uns also hier auf dem Boden von Judäa befinden. Aber das muß dahingestellt bleiben, da eine Auseinandersetzung über das Verhältnis der 4 Salbungsgeschichten der Evangelien zu einander hier nicht gegeben werden kann; ebenso wenig eine Erörterung der Frage, ob diese Perikope zu der Grundschrift des Lukas gehöre oder nicht.

Ein Wechsel der Landschaft, in der Jesus tätig ist, scheint sich mit dem Lukas eigentümlichen Abschnitte 8, 1–3 vorzubereiten. Jesus setzt sich in Bewegung: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καιροῦ τῆς καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ*. Zunächst erscheinen bei dieser Missionsreise durch Stadt und Dorf noch keine galiläischen Namen. Aber die Weiber, die sich Jesu und den Zwölfen angeschlossen, Maria die Magdalenerin und Johanna, die Frau von dem Verwalter des Herodes, Chuzä, weisen auf galiläisches Gebiet, nicht minder der Besuch, den Jesus 8, 19–21 von Mutter und Brüdern empfängt.

### 5. Vom Heersturm bis zur Reise nach Jerusalem.

Zunächst stimmen die Daten der drei Synoptiker mit einander überein. Ich stelle die gleichgeordneten Markus und Lukas neben einander: Überfahrt vom westlichen nach dem östlichen Ufer des galiläischen Sees, Mark. 4, 35–41. Luk. 8, 22–25. (Matth. 8, 18–27). Kurzer Aufenthalt an der Ostseite des Sees, Mark. 5, 1–20. Luk. 8, 26–39. (Matth. 8, 28–34). Die Differenz der Lesarten *χώρα τῶν Γαδαρηνῶν, Γερασηνῶν, Γεργεσηνῶν* hat für unsere Frage nichts Wesentliches zu bedeuten, da der Schauplatz der Dämonenaustreibung in allen Fällen der gleiche ist. Wellhausen findet freilich die Darstellung des Lukas in geographischer Beziehung mangelhaft: „Die Geographie ist ihm nicht anschaulich. Darum braucht man bei ihm an dem Lande der Gerasener oder Gadarener sich nicht zu stoßen, so seltsam auch die Angabe ist, es habe gerade gegenüber von Galiläa gelegen. Die Dekapolis kennt er nicht; für „in der Dekapolis“ sagt er 8, 39: in der ganzen Stadt“. Allein es läßt sich gar nicht mit Sicherheit aus-

machen, welcher der drei Orte an den drei in Frage kommenden Parallelstellen zu lesen ist. Tischendorf liest bekanntlich gerade bei Lukas *Γεργεσηνῶν*. Wellhausen aber, der diese Lesart für die geographisch allein mögliche hält, während Holzmann ebenso entschieden für Gerasener und Mery für Gadarener spricht, läßt doch nicht unbemerkt, daß sie eine Konjektur des Origenes sein könne, und daß der Verdacht nahe liege, „daß die *Γεργεσαῖοι* des Alten Testaments Paten gestanden haben.“ Bei so unsicherer Sachlage mag man sich doch lieber hüten, dem Lukas Mangel an geographischer Anschauung vorzuwerfen. Und nicht anders steht es mit der Dekapolis. Daß ihr Vorhandensein in Matth. 4, 25 im Gegensatz zu Mark. 3, 7f. als Zusatz des Matthäus zum Markustexte zu beurteilen ist, versteht sich für Wellhausen von selbst. Weshalb muß nun ihr Fehlen in Luk. 8, 39 im Gegensatz zu Mark. 5, 20 auf Auslassung bei Lukas beruhen? Daß die ganze Darstellung in Mark. 5, 19f. eine Steigerung des schlichten Berichtes in Luk. 8, 39 zeigt, liegt doch auf der Hand. So wird auch aus einer Mitteilung des Wunders an die Stadtgenossen des Geheilten eine solche an die ganze Dekapolis. Mindestens besteht doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses zwischen den beiden Textformen. Dann darf man aber ohne Begründung dem Verfasser von Luk. 3, 1 nicht nachsagen, er kenne die Dekapolis nicht, lediglich weil er sie nicht erwähnt. Findet sie sich doch bei Matthäus nur einmal als Zusatz in 4, 25; bei Markus aber außer unserer Stelle auch nur einmal 7, 31 in einer Perikope, die Lukas überhaupt nicht hat. — Es folgt Mark. 5, 18. 21. Luk. 8, 37. 40 Jesu Rückkehr auf die Westseite des galiläischen Sees. Nach Mark. 6, 1—6 (Matth. 13, 53—58) folgt sein Aufenthalt und seine Verwerfung in Nazareth, von der Luk. 4, 16—30 viel früher und offenbar an chronologisch unrichtiger Stelle berichtet hat. Ebenfalls auf galiläischem Gebiete spielt die Ausendung der Zwölfe Mark. 6, 6—13. Luk. 9, 1—6 und die Erzählung von dem Aufmerksamwerden des Herodes Antipas auf Jesus Mark. 6, 14—16. Luk. 9, 7—9, mit der nun auch Matthäus (14, 1f.) in die Ordnung der Erzählungen bei Markus einrückt.

Mit der Rückkehr der Zwölfe Mark. 6, 30. Luk. 9, 10, die bei Matth. 14, 12 mit dem Erscheinen der den Tod ihres Meisters meldenden Johannesjünger zusammenfällt, geht nun aber die geographische Disposition der Synoptiker wieder weit auseinander. Ganz einfach liegt

die Sache bei Lukas. Das Aufmerksamwerden des Antipas auf Jesus veranlaßt diesen, mit den Zwölfen Galiläa zu verlassen und in das Gebiet des Philippus nach Bethsaida zu gehen 9, 10. Von einer Veränderung dieses Aufenthaltsortes ist erst 9, 51 die Rede, wo sich Jesus auf die Reise nach Jerusalem begibt. Wie groß der Unterschied dieser Darstellung von der des Markus ist, läßt sich am besten deutlich machen durch eine kurze Aufzählung der von diesem namhaft gemachten Stationen: 1) Fahrt an einen öden Ort des östlichen Seeufers 6, 32; 2) Fahrt an das jenseitige Ufer nach Bethsaida 6, 45; 3) Aufenthalt in der Landschaft Gennesaret 6, 53; 4) Wanderung in das Gebiet von Tyrus 7, 24; 5) Rückkehr über Sidon zum galiläischen Meer und zur Dekapolis 7, 31; 6) Seefahrt nach Dalmanutha 8, 10; 7) Fahrt auf das östliche Ufer 8, 13; 8) Aufenthalt in Bethsaida 8, 22; 9) Reise in die Dörfer von Cäsarea Philippi 8, 27; 10) Besteigung eines hohen Berges 9, 2; 11) Reise durch Galiläa 9, 30; 12) Aufenthalt in Kapernaum 9, 33. Der Unterschied zwischen Lukas und Markus ist gewaltig. Bei jenem eine einzige Ortsveränderung, bei diesem 12. Das gibt ein ganz anderes Bild. Matthäus deckt sich im Wesentlichen mit Markus. Doch fällt bei ihm mit der Blindenheilung in Bethsaida Mark. 8, 22 – 26 auch ein geographisches Datum fort. Die anderen Angaben weichen im Einzelnen hier und da ab, ohne daß dadurch der Gesamtplan verändert wird. Ich stelle die Daten mit der bei Markus gegebenen Nummerierung kurz neben einander: 1) Fahrt an einen öden Ort des östlichen Seeufers 14, 13; 2) Fahrt an das jenseitige Ufer 14, 22; die bei Markus 6, 45 sich findende Ortsangabe Bethsaida fehlt. 3) Aufenthalt in der Landschaft Gennesaret 14, 34. 4) Wanderung in das Gebiet von Tyrus und Sidon 15, 21; in der Parallele bei Markus fehlt Sidon. 5) Rückkehr an das galiläische Meer 15, 29; in der Parallele bei Markus geht diese Reise über Sidon und erstreckt sich bis in die Dekapolis. 6) Seefahrt nach der Gegend von Magadan 15, 39; die Parallele bei Markus hat statt dessen Dalmanutha. 7) Fahrt auf das östliche Ufer 16, 5. 8) Aufenthalt in der Gegend von Cäsarea Philippi 16, 13; die Parallele bei Markus berichtet statt dessen von einer Reise in die Dörfer von Cäsarea Philippi. 10) Besteigung eines hohen Berges 17, 1. 11) Reise nach Galiläa 17, 22; in der Paral-

lele bei Markus handelt es sich um eine geheime Durchreise durch Galiläa. 12) Aufenthalt in Kapernaum 17, 24.

Von den bedeutenderen Differenzen zwischen Markus und Matthäus ist an erster Stelle zu nennen das Fehlen des bei Markus zweimal (6, 45. 8, 22) vorkommenden Bethsaida. Die Motive für das Fortfallen sind ziemlich durchsichtig. In Mark. 6, 45 wird Bethsaida auf das westliche Seeufer verlegt. Das reimte sich dem ersten Evangelisten nicht mit seiner Karte, wo Bethsaida nördlich vom See unweit des Einflusses des Jordan lag. Die Perikope von der Blindenheilung bei Bethsaida fehlt bei Matthäus ganz. Desgleichen die im Charakter nächstverwandte und deshalb vielleicht dem Matthäus anstößige von der Heilung des Taubstummen Mark. 7, 31–37. Damit hängt wohl zusammen, daß in dem Parallelabschnitt Matth. 15, 29–31, in dem ganz im Allgemeinen von Heilungswundern am galiläischen See die Rede ist, der Hinweis auf die Dekapolis fehlt. Anders steht es mit der verschiedenartigen Verwendung von Sidon. Bei Matth. 15, 21 dient Sidon zugleich mit Tyrus zur Bezeichnung des Gebietes, auf dem der rührende Vorgang mit dem kananäischen Weibe spielt. Bei Markus stehen dort 7, 24 nur τὰ ὄρια Τύρου; dagegen heißt es von der Abreise Jesu 7, 31: ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὄριων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὄριων Δεκαπόλεως. Dazu bemerkt Holzmann: „v. 31 berichtet die größte aller Wanderungen Jesu, auf der er, das Gebiet von Tyrus verlassend, zuerst nördlich sich wendet und durch das Gebiet von Sidon die über den Libanon gen Damaskus führende Straße und vermöge der natürlichen Brücke el-Kuwe über den Leontes wandert: ἀνὰ μέσον τῶν ὄριων Δεκαπόλεως, zu welcher Dekapolis nach Plinius hist. nat. 18, 74 auch Damaskus gehörte. So gelangt er von Osten her wieder zum See.“ Gegen diese Erwägung ist zunächst geltend zu machen, daß von dem, was sich auf dieser größten Reise Jesu ereignet hat, nichts erzählt ist; denn die Heilung des Taubstummen findet in der Nähe des galiläischen Sees statt. Außerdem aber ist die Dekapolis nicht als das Gebiet bezeichnet, durch das Jesus zum galiläischen See gewandert ist. Der Text lautet nicht ἦλθεν διὰ Σιδῶνος ἀνὰ μέσον τῶν ὄριων Δεκαπόλεως εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας; sondern erst vom galiläischen See kommt Jesus in die Dekapolis: also dieselbe Vorstellung wie 5, 20, wo der am Ufer des

galiläischen Sees Geheilte in die Dekapolis hineingeht. Auf die richtige Fährte weist Wellhausen: „Jesus findet sich nur im Gebiet von Tyrus. Und selbst von der Stadt Tyrus führt der Weg nach dem galiläischen Meer unmöglich über Sidon: so etwas kann von ur an nicht dagestanden haben. In Sidon steckt ein Fehler,  $\gamma\tau\upsilon$  ist hier Saidan, und das ist Bethsaida. So verwechselt z. B. *Βηθαγαμαδά* Josephus Bell. 2, 59 mit *Ἀγαμαδά* Ant. 17, 277.“ Immerhin bleibt auch so die Kumulation der Namen auffällig. Wellhausen meint, es läge vielleicht ein Ausgleich zweier verschiedener Angaben über den Schauplatz der Heilung des Taubstummen vor. Eher wäre zu denken an zwei verschiedene Erzählungen, in deren einer Jesus aus dem Gebiete von Tyrus nach dem galiläischen See zieht, während er in der anderen von Bethsaida nach der Dekapolis reist. Über derartige Vermutungen wird man kaum hinauskommen. Immerhin mag man darauf achten, daß die Geschichte von der Speisung der Viertausend sich ohne weitere Ortsangabe an die von der Heilung des Taubstummen anschließt. — Die Differenz, daß Mark. 8, 10 den Ort des westlichen Ufers, wohin Jesus nach der Speisung der Viertausend fährt, Dalmanutha nennt, während er bei Matth. 15, 39 Magadan heißt, beruht wahrscheinlich auf Korruption des Textes, hat aber auf den von den beiden Evangelien befolgten geographischen Plan keinen weiteren Einfluß ausgeübt. — Wenn endlich Mark. 8, 27 berichtet über das, was Jesus auf dem Wege von Bethsaida in die Dörfer des Gebietes von Cäsarea Philippi mit den Jüngern verhandelt hat, während Matthäus 16, 13 nur von Jesu Aufenthalte im Gebiet von Cäsarea Philippi die Rede ist, so erklärt sich das aus dem Fortfall der Blindenheilung von Bethsaida bei Matthäus.

Was nun den ganzen Abschnitt Mark. 6, 31 — 8, 26 betrifft, so unterscheidet er sich in geographischer Beziehung außerordentlich von der fast eintönig geordneten Darstellung in 1, 14 — 6, 30. Sehr richtig bemerkt J. Weiß<sup>1</sup>: „Wir haben einen topographischen Wirrwarr vor uns, der kaum zu enträtseln ist. Wir haben zwei Gruppen von Seefahrten, zwischen welche sich eine Landreise einschiebt. Auf dem See fährt Jesus kreuz und quer umher. Zunächst denkt man, er bewege sich in östlicher Richtung, doch plötzlich ist er wieder im Westen. Namentlich die Landung nach der zweiten Speisung und die

1. Das älteste Evangelium S. 205.

Abfahrt nach der entgegengesetzten Seite wirkt sehr merkwürdig. Was haben diese Fahrten überhaupt für Zweck und Ziel? Wohin will Jesus? Will er sich dauernd ins Heidenland zurückziehen? Und warum verfolgt er dies Ziel nicht mit Konsequenz? Woher die Abweichungen von seinem Wege? — Woraus erklärt sich dieser Unterschied unsres Abschnittes von den vorhergehenden Teilen des Evangeliums? Wellhausen<sup>1</sup> nennt ihn eine spätere Kompilation. Und damit wird er offenbar richtig charakterisiert. Man hat oft schon darauf hingewiesen, daß er aus zwei im großen und ganzen parallelen Hälften: 6, 31 — 7, 37 und 8, 1 — 26 bestehe. Die hier vorliegenden Erzählungen, nicht bloß die beiden Speisungsgeschichten, haben ursprünglich in dieser Reihenfolge nicht hinter einander gestanden. Man hat sie später in eine gewisse symmetrische Ordnung gebracht und in 8, 19 f. mit Zusätzen versehen, die sie mit einander enger verknüpfen sollen. Durch den Einschub dieser Kompilation in die synoptische Urschrift ist gerade so wie bei der großen Einschaltung des Lukas-evangeliums der geographische Plan der Grundschrift alteriert, ja in völlige Unordnung gebracht worden. Dieser Einschub hat aber auch auf die folgenden Abschnitte einen verhängnisvollen Einfluß geübt.

Ich werde in der zweiten dieser Abhandlungen den Nachweis führen, daß Jesu Entweichen aus Galiläa Mark. 6, 32. Matth. 14, 13. Luk. 9, 10 die Rücksicht auf Herodes Antipas zum Motiv hatte, der Jesus in seine Gewalt bekommen wollte; vgl. Luk. 9, 9 und Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 50 f. Dieser Plan der synoptischen Grundschrift wird von den beiden Fahrten zum westlichen Seeufer Mark. 6, 53. 8, 10 durchkreuzt. Den Charakter von „Fluchtwegen“ hat der Abschnitt Mark. 6, 31 — 8, 26 gewiß nicht, man müßte denn den 6, 31 — 33 berichteten erfolglosen Versuch, dem Volke auszuweichen, so betiteln. Auch die Matth. 14, 13 stehende Wendung, daß Jesus des Herodes wegen entwichen sei, beherrscht die Situation bei der zweitfolgenden Perikope 14, 22 ff. nicht mehr, wo sich Jesus direkt wieder in das Gebiet des Antipas zurückbegibt.

Bei Lukas, dem der ganze Abschnitt Mark. 6, 45 — 8, 26 fehlt, ist das Motiv der Flucht vor Herodes nicht gestört worden. Aber dabei bleibt es nun auch in den Stücken, die Lukas mit Markus und

1. Das Evangelium Lucae S. 40.

Matthäus gemeinsam hat, 9, 18–50. Von einer Rückkehr nach Galiläa ist nirgends die Rede. Ganz anders bei Markus und Matthäus. Schon Mark. 9, 30. Matth. 17, 22 finden wir Jesus wieder in Galiläa, und wenn es Mark. 9, 30 heißt: *καὶ οὐκ ἠθέληεν ἵνα τις γινῶσθε*, so ist das nicht zu verstehen von der Furcht, dem Herodes angezeigt zu werden, sondern, wie v. 31 zeigt, von dem Wunsch, durch das Volk ungestört den Jüngern von seinem Leiden reden zu können; vgl. die deutliche Parallele 7, 24. Wellhausen bemerkt zu dem Wunsche Jesu in 9, 30, infognito zu bleiben: „der Grund dafür ist in der ältesten Überlieferung die Furcht vor Antipas gewesen“. Davon sagt der Text nichts. Aber bei Lukas, wo diese Perikope in dem Gebiet des Philippus spielt, handelt Jesus tatsächlich in Konsequenz seines Verhaltens, wonach er um des Herodes willen 9, 10 von Galiläa nach Bethsaida ging. Es handelt sich nun bei Markus-Matthäus auch nicht um eine flüchtige Berührung Galiläas, sondern gleich die folgende Perikope führt uns nach Kapernaum (Mark. 9, 33. Matth. 17, 24). Und dann gibt es keinen Ortswechsel wieder, als wo berichtet wird, daß Jesus sich auf die letzte Reise nach Jerusalem begeben: Mark. 10, 1. Matth. 19, 1. Hier betont Matthäus noch ausdrücklich, daß Jesus diese Reise von Galiläa aus unternommen habe, während Markus sich mit einem allerdings auch unmißverständlichen *ἐκεῖθεν* begnügt. Welche von beiden Darstellungen, die des Markus-Matthäus oder die des Lukas, wirklich von einer Flucht Jesu aus seiner Heimat Galiläa berichtet, kann nicht zweifelhaft sein. Bei Markus-Matthäus finden wir hier wie in den früheren Partien die Tendenz, immer wieder den Aufenthalt Jesu in Galiläa zu betonen, wo Lukas, bezw. die Grundschrift, Judäa oder die Gaulanitis hat.

## 6. Die Reise nach Jerusalem.

Gerade umgekehrt wie in dem besprochenen Abschnitt liegt die Sache in dem Teile der Synoptiker, an dessen Spitze über den Aufbruch Jesu nach Jerusalem berichtet wird. Hier erhalten wir bei Lukas einen Wirrwarr von geographischen Daten, in den noch keiner eine einleuchtende Ordnung hineingebracht hat. Es ist das auch hier bedingt durch einen Abschnitt, der nicht in allen drei Synoptikern vorliegt, den sogenannten „Reisebericht“, den man 9, 51–18, 14

umfassen läßt. Sehen wir zunächst von diesem Stück ab, so erhalten wir bei Markus, Matthäus und Lukas einen im Wesentlichen gleichen Aufriß: 1) Jesu Aufbruch zur Reise nach Jerusalem Mark. 10, 1. Matth. 19, 1. Luk. 9, 51. 2) Ankunft in Jericho Mark. 10, 46. Matth. 20, 29. Luk. 18, 35. 3) Weg über Bethanien und Bethsage nach Jerusalem Mark. 11, 1. Matth. 21, 1. Luk. 19, 28f. Aber auch hier fehlt es nicht an Differenzen, deren wichtigste zunächst erledigt werden muß.

Über Jesu Weg nach Jerusalem kann nach Luk. 9, 51 f. kein Zweifel sein. Den Ausgangspunkt bildet nicht Galiläa, sondern das Gebiet des Philippus, die Gaulanitis<sup>1</sup>. Aber Jesus bleibt nicht an der Ostseite des Sees und des Jordans, sondern nimmt seinen Weg durch Samarien. Er wird also die Straße benutzt haben, die von Damaskus über Gadara führt, dann den Jordan überschreitet und in dem Teile der Dekapolis, der am rechten Jordanufer liegt, *διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας* (vgl. Luk. 17, 11) nach Skythopolis führt. Dort gabelt sich die Straße. Da (von dem Reisebericht abgesehen) das nächste geographische Datum Jericho ist, so wird Jesus nicht den Weg gewählt haben, der südwestlich über Sichem, sondern den, der südlich über Jericho nach Jerusalem führt<sup>2</sup>. Angesichts dieses Tatbestandes ist es mir ganz unbegreiflich, wie Wellhausen (Das Evangelium Lucae S. 46) meinen kann, die Vorstellung daß die Reise, trotzdem sie durch Samaria und nicht durch Peräa gehe, über Jericho führe, sei „ein Zeichen völliger Unbefangenheit in der Geographie Palästinas“.

Ganz anders liegt die Sache bei Markus und Matthäus. In Matth. 19, 1 heißt es: *ὁ Ἰησοῦς μετῆγεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Hier findet man ausgesagt, daß Jesus von Galiläa nach Judäa auf dem Wege durch Peräa gezogen sei. Unrichtig ist unter allen Umständen, wenn man wie Wellhausen zu Mark. 10, 1 in *ἡ Ἰουδαία πέραν τοῦ Ἰορδάνου* eine vollere Bezeichnung für Peräa sieht: das jüdische Land jenseits des Jordans. So wird Peräa bei Matthäus und Markus nie bezeichnet, sondern immer steht *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* als Land-

1. Weshalb Holzmann zu Luk. 9, 51 annimmt, daß Jesus bei Lukas von Galiläa aus, ohne den Jordan zu überschreiten, durch Samaria gezogen sei, weiß ich nicht zu sagen. Galiläa ist doch seit 9, 10 verlassen.

2. Vgl. H. Guthé, Kurzes Bibelwörterbuch, Artikel „Wege“ S. 713.

schaftsbezeichnung neben Judäa, Galiläa u. s. w. vgl. Matth. 4, 15. 25. Mark. 3, 7 f. Anders kann es auch Matth. 19, 1 nicht sein, wo dem Ziel Judäa als Ausgangspunkt der Reise Galiläa gegenübertritt. Mithin gehört *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* als Bezeichnung des Weges zu *ἦλθεν*. Daß Jesus durch Peräa nach Judäa gezogen sein sollte, ist nun freilich in jeder Hinsicht auffallend. Der nächste und der herkömmliche Weg der Festpilger von Galiläa nach Jerusalem ging durch Samaria; vgl. Joseph. Ant. XX, 6, 1: *ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινόμενοις ὁδεύειν διὰ τῆς Σαμαρείων χώρας*. Nur die Streitigkeiten mit den Samaritanern veranlaßten die Galiläer, den kürzeren, etwa drei Tage langen Weg durch Samarien (Joseph. Vita 52) mit dem längeren durch Peräa zu vertauschen. Was wir sonst von Jesu Reisen wissen, weist darauf hin, daß er stets durch Samaria gezogen ist; vgl. Luk. 9, 51 f. 17, 11. Joh. 4, 4. Und das entspricht allein der Gesinnung Jesu. Wie kommt er nun dazu, jetzt auf einmal von Galiläa über Peräa zu reisen? Vielleicht weil er dort, wo er noch nicht gewesen zu sein scheint, seine Lehr- und Heiltätigkeit ausüben wollte? „Aber weder von der Heiltätigkeit noch von der Predigt in Peräa gibt Matthäus Beispiele, sondern berichtet, wie von 14, 13 an auch weiterhin ausschließlich solche Worte Jesu, welche auf Belehrung der Jünger hinauslaufen, wenn sie auch teilweise durch Berührung mit Personen außerhalb dieses Kreises veranlaßt sind“. Nun ist ja aber Jesus nach der synoptischen Grundschrift gerade von Galiläa fortgezogen, um nicht im Gebiete des Herodes Antipas zu sein. Was konnte ihn nun veranlassen, gerade wieder durch eine Landschaft zu ziehen, in der Antipas herrschte, und wo er den Täufer gefangen genommen und gemordet hatte, anstatt den gewöhnlichen Weg durch Samaria einzuschlagen?

Etwas anders verhält es sich mit Mark. 10, 1: *ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. An sich ist der Wortlaut dieser Stelle garnicht mißzuverstehen: Jesus begibt sich von Galiläa nach Judäa und Peräa. Wenn D syrsin pesch it vulg das *καὶ* hinter *Ἰουδαίας* streichen, so bedeutet das nichts anderes als eine Konformierung mit dem Texte des Matthäus. Außerdem aber mußte der Markustext anstößig erscheinen, da er ja im weiteren nichts über einen Aufenthalt Jesu in Peräa berichtet,

zumal nachdem Jesus in Judäa gewesen. Die hierin liegende Schwierigkeit erklärt es, wie es zu der ziemlich stark bezeugten Variante *διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* gekommen ist. Sie sowie das Fehlen des *καί* und die damit übereinstimmende Matthäusrezension können nicht als die ältere Form begriffen werden, aus der der Markustext hervorgegangen ist. Dieser mutet uns nun nicht die Annahme einer Reise Jesu durch Peräa zu, läßt also insofern eine Harmonisierung mit Luk. 9, 51 f. zu. Aber man versucht trotzdem ihm diese Vorstellung aufzuzwingen, indem man entweder das *καί* epergetisch auf faßt „und zwar“ oder auf solche Stellen wie 11, 1. Act. 28, 15 hinweist, in denen die genannten Orte nicht in geographischer Ordnung stehen. Beides ist ein Notbehelf und bringt uns über die Tatsache nicht hinweg, daß im folgenden überhaupt kein Ort aus Peräa genannt wird, sondern nur solche aus Judäa: Jericho, Bethanien, Bethfage, Jerusalem. Von einer Tätigkeit Jesu in Judäa und dann in Peräa weiß der 4. Evangelist Joh. 10, 40. Ob eine derartige Überlieferung auf den Markustext eingewirkt hat?

Sür die Beurteilung der geographischen Notizen, die sich in dem lukanischen „Reisebericht“ finden, ist es von Wichtigkeit, den Umfang dieses in die synoptische Grundschrift eingefügten großen Quellenstückes genau festzustellen. Daß sein Schluß in 18, 14 vorliegt, ist nicht wohl zu bezweifeln; denn von 18, 15 gehen auf einmal Markus und Matthäus, die vollständig ausgesetzt hatten, wieder mit Lukas zusammen. Weniger klar ist, wo der Beginn des „Reiseberichtes“ zu suchen ist. In dem Bericht von der Reise Jesu nach Judäa Mark. 10, 1. Matth. 19, 1. Luk. 9, 51 treffen wohl die drei Synoptiker zusammen; aber er lautet bei Markus-Matthäus so anders als bei Lukas, daß die Vermutung nahe liegt, die beiden Rezensionen stammten aus verschiedenen Quellen. Gehen wir aber von diesem Punkte rückwärts, so treffen erst in der Perikope vom Rangstreit Mark. 9, 33–37. Matth. 18, 1–5. Luk. 9, 46–48 die Synoptiker wieder zusammen. Markus und Lukas berühren sich noch einmal in der folgenden Perikope vom fremden Wundertäter Mark. 9, 38–40. Luk. 9, 49 f. Daran schließt sich bei Markus 9, 41–50 noch eine längere Ausführung Jesu, hauptsächlich über das Ärgernis, die in Matth. 18, 6–9 eine Parallele hat; aber während dann Markus Schluß macht, so

führt Matthäus die Rede Jesu noch 18, 10–35 weiter fort. Wie ist diese Verschiedenheit der synoptischen Berichte zu beurteilen?

Bei Matthäus haben wir hier in 18, 1–35 eine seiner großen Redekompositionen vor uns; bei Markus 9, 33–50 ist deren Umfang wesentlich geringer; bei Lukas 9, 46–50 liegen nur zwei Worte Jesu vor, die er den streitenden Jüngern und dem engherzig dem fremden Wundertäter entgegengetretenen Johannes zu bedenken gibt. Daß Markus den Matthäus nicht gekürzt, sondern daß dieser jenen erweitert habe, hält man für selbstverständlich. Ebenso aber auch das gerade umgekehrte Verhältnis zwischen Markus und Lukas. Wie will man das begründen? Man meint, da Lukas das Wort über das Ärgernis 17, 1f. bringe und das über das Salz 14, 34, so konnte er es hier auslassen. Aber wäre da nicht, wie in allen parallelen Fällen, das Näherliegende, daß Lukas die synoptische Grundschrift unangetastet gelassen und von den in diese eingeschalteten Berichten einfach das fortgelassen habe, was sich bereits in der Grundschrift fand? Überdies ist er keineswegs peinlich im Stehenlassen von Dubletten; vgl. die beiden Aussendungsreden in c. 9 und 10; außerdem 3. B. 8, 16 und 11, 33; 12, 6f. und 21, 18; 12, 11f. und 21, 12–15; 12, 53 und 21, 16; 19, 41–44 und 21, 5ff. u. a. Endlich aber decken sich doch die drei Verse 17, 1f. 14, 34 nicht mit dem Abschnitt Mark. 9, 41–50. Auf diese Weise läßt sich das Verhältnis zwischen Markus und Lukas nicht kurzer Hand bestimmen.

Die Verschiedenheit der beiden Darstellungen wurzelt in der Verschiedenheit der den drei Synoptikern gemeinsamen Perikope vom Rangstreit. Keiner von ihnen hat sie in der Form der synoptischen Grundschrift überliefert, aber aus Lukas kann man noch deutlich deren Gestalt erkennen. Jesus antwortet auf das von ihm bemerkte Streiten seiner Jünger zunächst mit einer symbolischen Handlung. Anstatt einen aus ihrer Mitte, etwa den Petrus oder Johannes, an seine Seite zu stellen, oder die Sebedäiden zu seiner Rechten und Linken (vgl. Mark. 10, 37), nimmt er ein Kind und stellt es neben sich. Daß der Ausdruck *ἔσθησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῶ* nichts anderes bedeute als der in der Parallele bei Markus-Matthäus: *ἔσθησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν*, ist eine dem Wortlaut widersprechende Behauptung ohne Beweis. Aber unrichtig ist es auch, wenn man urteilt, dadurch, daß Jesus das Kind neben sich stelle, wolle er ausdrücken, daß er es als sich

gleich und an Rang höher als die Jünger achte. Damit, daß Gott den Messias zu seiner Rechten setzt, wird dieser noch nicht Gott gleich gestellt. Aber auch das sagt Jesus mit der symbolischen Handlung nicht aus, daß das Kind allein dort den Platz erhalte vor allen anderen. Matth. 25, 33 stehen viele zu Jesu Rechten. Nur das macht Jesus bemerklich, daß der Geringste von den Seinen einen Ehrenplatz einnimmt, über den hinaus billigerweise gar kein Wünschen möglich sein sollte: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῶν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας*; vgl. Luk. 7, 28. Matth. 11, 11, aber auch Luk. 18, 28f. und die Parallelen. Wer an des Herren Seite steht, der ist groß. Eine Antwort auf die törichte Frage, wer der Größte sei, gibt Jesus überhaupt nicht, sondern betont bloß, daß der Kleinste unter den Seinen groß sei. Dieses Wort ist ebenso beschämend für die Prahler als tröstend für die Geringgeschätzten. So schließt sich dann auch einfach und natürlich die Perikope 9, 49f. an, wo Jesus für den von seinen Jüngern unterschätzten Wundertäter eintritt. Es ist nicht einzusehen, wie man behaupten kann, bei Lukas werde das Kind unter den der Quelle fremden Gesichtspunkt eines Modells der Demut, Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit gestellt. Vom Kind wird nichts anderes gesagt, als daß Jesus es zu sich rechnet. Ein Vorbild ist es in keiner Weise, da das, was es etwa auszeichnet, hier nicht einmal angedeutet wird.

In diese ganz klare Situation schieben sich als etwas Fremdartiges die Worte aus v. 48 ein: *ὅς ἐάν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται. καὶ ὅς ἐάν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*. Man legt sie sich so zurecht: so groß sei der bei Jesus Stehende gewertet, daß, wer ihn aufnimmt, so viel gelte, als ob er Jesus, ja Gott selbst aufgenommen habe. Aber das ist eine neue Vorstellung, die sich vor die Deutung des Symbols störend einschleibt, nicht aber in dieser ihre Fortsetzung findet. Denn der Satz vom Aufnehmen des Kindes zielt darauf ab, die Verdienstlichkeit dieser Handlung ins Licht zu stellen (vgl. Matth. 10, 40–42), nicht aber, die Größe dessen zu erklären, der das Objekt dieser Handlung ist. Somit ist in den Lukaszusammenhang ein fremdes Element eingebracht. Woher es stammt, kann beim Blick auf Mark. 9, 37 nicht zweifelhaft sein.

Zu der Markusperikope vom Rangstreit 9, 33–37 macht Well-

hausen die zutreffende Bemerkung: „9, 35 fängt neu an. Denn nach 9, 33 f. ist Jesus ja schon privatim mit den Jüngern zusammen, wozu braucht er dann noch die Zwölf zu rufen?“<sup>1</sup>. Das Wort in v. 35: *εἰ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἑσχατος καὶ πάντων διάκονος*, fehlt nicht bloß bei Lukas, sondern auch bei Matthäus. Das läßt wohl darauf schließen, daß wir es hier mit einem jungen Textbestandteil zu tun haben. Das Fehlen in Dk bedeutet wohl nur eine Korrektur nach den Paralleltexten. Daß v. 35 auch mit dem Folgenden in keinem organischen Zusammenhange steht, hat Holzmann mit Recht hervorgehoben: in v. 35 eine Ermahnung zu demütiger und opferwilliger Dienstleistung, in v. 36 f. eine Empfehlung der Liebe zu den Kindern. v. 36 f. aber bildet, wie Wellhausen hervorhebt, ein besonderes Ganze, das auch nicht mit v. 33 f. zusammenhängt; „das geht hervor aus der Moral v. 37“. Tatsächlich erhält man auf die Frage *τίς μελλῶν* in v. 34 keine Antwort in v. 37; und so begreift es sich wohl, wie von letzter Hand v. 35 eingeschoben werden konnte, der eine Antwort gibt, aber doch wohl Luk. 22, 26 in seinem ursprünglichen Zusammenhange erscheint. — In der symbolischen Handlung mit dem Kinde unterscheiden sich Markus und Lukas so:

## Luk. 47

*ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἐαυτοῦ, καὶ εἶπεν αὐτοῖς*

## Mark. 46

*λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς*

Jesus stellt bei Markus das Kind nicht an seine Seite, sondern mitten unter die Jünger. Damit deutet er an, daß dieses Kind sie angehe. In wiefern, das zeigt der zweite Zug, daß er das Kind herzt. Wie er sich dieses Kindes in Liebe annimmt, so sollen es auch die Jünger tun. Den Sinn dieser Symbolik spricht das folgende Wort aus: *ὅς ἂν ἐν παιδίῳ τούτων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου, ἐμὲ δέχεται κτλ.* So wenig sich dieses Wort an die lukanische Symbolik anschließt, so vortrefflich an die des Markus. Dann ist es aber auch nicht verwunderlich, daß das lukanische Schlußwort: *ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῶν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας*, bei Markus fehlt. Es würde dort nur stören.

1. Vgl. auch J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 257.

Überblicken wir nun noch einmal die Markuserikope im ganzen, so fordert die Einleitung v. 33 f., daß Jesus die Frage der Jünger beantworte, wer der Größte sei. v. 36 f. gibt darauf keine Antwort, sondern zeigt nur, wie hoch die Tat desjenigen zu schätzen sei, der sich wie Jesus der Kinder liebevoll annehme. Da nun aber v. 35, der jene Frage wirklich beantwortet, sich als Zusatz von letzter Hand herausgestellt hat, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, daß in dem Abschnitt von den Kindern v. 36 f. die Umgestaltung eines Berichtes vorliegen müsse, in dem gesagt war, daß man an einem Kinde sehen könne, wer groß sei. Dieser Bericht liegt bei Lukas vor, wenn man den Zusatz von Mark. 9, 37 entfernt, den der Evangelist in den Text der evangelischen Grundchrift eingeschoben hat. — Wie ist nun aber Markus dazu gekommen, unter völliger Beiseitesetzung des Eingangs der Szene die Perikope umzugestalten? Offenbar durch die Erinnerung an die Geschichte von der Segnung der Kinder 10, 13–16. Schon die Wendung 9, 37: *ὅς ἂν ἐν τῶν παιδίων τούτων δέξηται*, legt das nahe, da ja in v. 36 gar nicht einer Schar von Kindern Erwähnung geschieht, aus der Jesus eines ausgewählt habe, sondern nur eines Kindes, das er neben sich stellt. Auch die dem Markus eigene Wendung *ἐναγκαλισάμενος αὐτό* kehrt 10, 16 wieder. Anfang und Schluß der Perikope hat sich dann Markus vermutlich so zusammengedacht, daß Jesus der Großmannsucht, den Jüngern zur Beschämung, das Bild dienender Liebe an den Kleinen gegenübergestellt habe. Das hat dem letzten Herausgeber aber nicht genügt, und so hat er aus anderem Zusammenhange v. 35 eingeschoben, in dem zunächst jene Frage beantwortet wird, und zwar so, daß der Größte derjenige sei, der sich zum Diener aller mache.

Wir können in diesem Zusammenhange davon absehen, wie sich die Darstellung des Rangstreites bei Matthäus zu der der beiden anderen Synoptiker verhält, da davon für die hier ins Auge gefaßte Frage nichts abfällt. Dagegen ist es nun wichtig zu sehen, wie sich die Erzählung bei Markus in der Geschichte vom fremden Wundertäter fortsetzt. Daß sie sich bei Lukas aufs engste an die vom Rangstreit der Jünger anschließt, ist schon oben bemerkt worden. Beide Male handelt es sich um eine Überhebung von Seiten der Jünger; beide Mal betont Jesus den Wert solcher, die er in irgendwelcher Weise als sich angehörig bezeichnet. Bei Markus fällt dieser

zweite Verbindungsgedanke fort. Wichtiger aber ist für uns, wie der Bericht bei Markus mit v. 41 ff. weitergeht. In dieser Beziehung bemerkt Wellhausen zutreffend: „Mark. 9, 41 schließt sich leicht an, obwohl nicht in ganz derselben Linie; es greift mehr auf 9, 37 zurück. Noch entschiedener tritt der Zusammenhang mit 9, 37 hervor in 9, 42“. Liegt die Sache so, dann ist damit bewiesen, daß, wie v. 37 erst späterer Zusatz zu dem synoptischen Grundtext ist, so auch der ganze Abschnitt v. 41 – 50, daß dieser also nicht von Lukas ausgelassen worden ist. Eine Bestätigung findet dieses Urteil in der Form des Matthäusevangeliums. Hier hat das Gefühl von der Zusammengehörigkeit des Wortes von der Aufnahme der Kinder und von dem Ärgern der an Jesus glaubenden Kleinen so stark gewirkt, daß ihr die Perikope vom fremden Wundertäter hat zum Opfer fallen müssen. Die bei Lukas aufs engste mit dem Rangstreit der Jünger und dessen Beschämung durch das von Jesus an seine Seite gestellte Kind zusammengehörige Perikope von dem zum Kreis der Zwölfe nicht gehörigen, in Jesu Namen wirkenden Wundertäter ist durch die Umgestaltung bei Markus so weit von der ihr vorangehenden abgerückt worden, daß sie von Matthäus als Fremdkörper empfunden worden ist, den er aus diesem Zusammenhange ausgemerzt hat. — Somit stellt sich heraus, was von vorn herein als das Natürlichste erscheinen mußte, daß die große Rede Matth. 18, 1 – 35 die jüngste Form der Überlieferung darstellt, das kürzere Gegenstück Mark. 9, 33 – 50 eine ältere Gestalt, das kürzeste endlich Luk. 9, 46 – 50 die älteste, abgesehen von dem Zusatz, den der dritte Evangelist aus Mark. 9, 37 dem synoptischen Grundtext hinzugefügt hat.

Wie steht es nun aber mit der Perikope von der Samariterherberge Luk. 9, 51 – 56, die bei Lukas auf die vom fremden Wundertäter folgt, bei Markus-Matthäus aber fehlt? Haben wir in ihr das erste Stück der großen bis 18, 14 reichenden Einschaltung oder eine Perikope, die bei Markus (und dann auch bei Matthäus) weggefallen ist wie bei Matthäus die bei Markus und Lukas vorhandene von dem fremden Wundertäter? Allgemein nimmt man an, daß mit 9, 51 die große lufanische Einschaltung beginne. Das müßte sich vor allem darin zeigen, daß die angeblich erste Perikope dieses Abschnittes 9, 51 – 56 nicht mit den vorhergehenden, um so mehr aber mit den folgenden Ausführungen zusammenhinge. Davon scheint mir nun

aber gerade das Umgekehrte der Fall zu sein. Mit dem Folgenden hat sie nichts zu tun, da man sich dort keineswegs in der Umgebung des samaritaniſchen Landes befindet, ſondern an einem Orte, wo Jeſus neue Jünger wirbt, und wo ſolche ſich ihm anbieten, um dann von ihm zu je zweien entſandt zu werden. Dazu machen die Perikopen durchaus nicht den Eindruck, als ob ſie von Jeſu Todesgang nach Jeruſalem berichten wollten. Nun weiſt allerdings 10, 1: ἀνέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέροισ ἐβδομήκοντα, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸς πρόσωπον αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἐρχεσθαι, offenbar zurück auf 9, 52: καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς πόλιν Σαμαριτῶν ὥστε ἐτοιμάσαι αὐτῶ. Allein ſowohl die Parallele der Ausſendung der Siebzig zu derjenigen der Zwölf als auch der Inhalt der Inſtruktionsrede 10, 2–16 macht es unmöglich, die Aufgabe dieſer Sendboten auf die einer Art von Wegbereitung des hinter ihnen herkommenden Jeſus einzuschränken. Somit kann man in dem, was die Geſchichte von der Samariterherberge mit der von der Ausſendung der Siebzig verbindet, nur die Hand des dritten Evangelisten ſehen, der die große Einſchaltung mit der ſynoptiſchen Grundſchrift zu verbinden beſſen war.

Je weniger ſich die Geſchichte von der Samariterherberge Luk. 9, 51–56 mit dem Folgenden verbindet, um ſo inniger mit dem Vorhergehenden. Vor allem iſt zu beachten, daß unſre Perikope in die Reihe ſolcher tritt, in denen nicht das Volk, bezw. die Feinde Jeſu, ſondern ſeine Jünger von ihm belehrt und wegen ihres Unverſtandes getadelt werden: 9, 21 ſpricht Jeſus ihnen ſeine Unzufriedenheit aus, daß ſie ihn als Meſſias dem Volke vorſtellen; 9, 35 erſchallt die bedeutſame Himmelsſtimme: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε; 9, 41 werden die Jünger getadelt, daß ſie ſich unfähig gezeigt, das epileptiſche Kind zu heilen; 9, 45 ſind ſie außer Stande, Jeſu Andeutung von ſeinem zukünftigen Leiden zu verſtehen; 9, 48 werden ſie getadelt wegen ihrer Rangſtreitigkeit, 9, 50 wegen ihrer Unduldsamkeit gegen den fremden Wundertäter. Nach der großen Einſchaltung folgt 18, 16 der Tadel wegen der Abweiſung der Kinder; 18, 29 die Zurückweiſung eines von Petrus für die Apoſtel geforderten beſonderen Lohnes; 18, 34 der wiederholte Hinweis auf die vollkommene Verſtändnisloſigkeit betreffs der Leidens-

weisagung. Wie ausgezeichnet in diesen Zusammenhang der Tadel wegen der unduldsamen Rachsucht gegen die Samariter paßt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Es kann doch auf keiner Selbsttäuschung beruhen, wenn man behauptet, daß der ganze besprochene Abschnitt ebenso wie die antipharisäischen Perikopen 5, 17–6, 11 nach demselben sachlichen Gesichtspunkte geordnet ist. Liegt die Sache so, dann gehört die Perikope von der Samariterherberge 9, 51–56 nicht zu der großen Einschaltung, sondern zu der synoptischen Grundschrift, ist aber in deren Bearbeitung durch Markus ausgefallen. Weshalb? Es ist oben nachgewiesen worden, daß Markus mit 9, 41 den Faden der synoptischen Grundschrift fallen gelassen hat, und zwar veranlaßt durch seine Umdeutung der Erzählung vom Rangstreit der Jünger und besonders durch den Zusatz in v. 37. In dem so geschaffenen Redestücke haben die Worte über den fremden Wundertäter nur die Bedeutung einer Episode, hinter der wieder zu dem mit v. 37 begonnenen Thema zurückgelenkt wird, wie denn auch in v. 50 mit den Worten *εἰσηνεύετε ἐν ἀλλήλοις* offenbar die Geschichte vom Rangstreit abschließt und mit 10, 1: *καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς*, die bis dahin festgehaltene Situation von 9, 35 *καὶ καθίσας* einer anderen Platz macht. Aber dieser Umgestaltung der Grundschrift könnte dem Markus die Perikope von der Samariterherberge in Vergessenheit geraten sein, wenn nicht Mark. 10, 1 von einer Reise nach Judäa redete, die offenbar mit der Luk. 9, 51 identisch ist. Aber wie erklärt es sich denn, daß von Markus aus der Perikope Luk. 9, 51–56 nur das geographische Datum aufgenommen worden ist, nicht aber Jesu Warnung vor leidenschaftlicher Rachsucht? Ich glaube, aus keinem anderen Grunde, als weil Markus in seinem Zusatz den Lehrertag der Samariterperikope bereits mit aufgenommen hatte. Die Worte v. 41: *ὅς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ*, schließen sich nicht organisch mit der Geschichte vom fremden Wundertäter zusammen. Das Wort v. 40: *ὅς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστίν*, wird nach einer ganz neuen Seite angewendet, wenn es statt auf das Dämonenaustreiben durch einen fremden Exorzisten auf eine ganz geringfügige Gabe, die man den Aposteln Jesu zu Teil werden läßt, bezogen wird. Das Eintreten dieses Gedankens ist hier um so auffallender, als er in v. 42

gleich einem anderen Platz macht, der deutlich den Zusatz in v. 37 weiter fortführt. Der hier so isoliert stehende Gedanke findet sich Matth. 10, 40–42 in größerem Zusammenhange als Abschluß der Aussendungsrede. Es handelt sich da um Aufnahme der Apostel und den dafür in Aussicht genommenen Lohn. Ein viel Geringeres als die Aufnahme der Apostel ins Haus, nämlich ein Becher Wassers im Namen eines Jüngers einem der Kleinen dargereicht, soll des Lohnes nicht ermangeln. Dieser Gedankengang lag dem Markus schon in v. 37 nahe, er bietet ihm aber zugleich Gelegenheit, die Lehre der Samariterperikope hier unterzubringen. Die Samariter wollten Jesus und die Jünger nicht beherbergen, und darüber erheben die Zebedäiden einen Lärm, als ob ein Kapitalverbrechen vorläge; Jesus bedroht sie und findet in einem anderen Orte die erbetene Aufnahme. Hätten die Zebedäiden das Wort Jesu Mark. 9, 41 beherzigt, so würden sie die bloße Weigerung der Herberge nicht so leidenschaftlich beurteilt haben, sondern vielleicht um geringere Gabe gebeten haben. Daß solche ihnen im samaritischen Gebiete nicht versagt blieb, hat die Überlieferung von Joh. 4 aufbewahrt, wo das samaritische Weib Jesu den Becher kalten Wassers nicht weigert, und in der Parabel vom barmherzigen Samariter Luk. 10, 29–37 findet sich das Gegenstück zu der Ungastlichkeit der Samariter in 9, 51–56. Bei dieser Sachlage hat die Annahme, daß Markus die Perikope von der Samariterherberge ausgelassen habe, ihr gutes Recht. Was er 10, 1 an deren Stelle gesetzt hat, stellt sich in Folge seiner Anknüpfung an den Zusatz v. 35 als Arbeit des Evangelisten heraus.

Aus dieser Untersuchung ergeben sich nun folgende Resultate:

1) Der Bericht Luk. 9, 51 f., daß Jesus seine letzte Reise nach Judäa von Gaulanitis durch Samaria, und nicht von Galiläa durch Peräa, gemacht habe, gehört der synoptischen Grundschrift an.

2) Daraus, daß in der synoptischen Grundschrift eine Reihe von Perikopen gestanden, in denen sich Jesus lehrend und strafend mit seinen Jüngern beschäftigt, deren erste das Gespräch in Bethsaida (Luk. 9, 18–21) und deren letzte die sogenannte dritte Leidensweisagung (Luk. 18, 31–34) bildet, und zu denen auch die Perikope von der Samariterherberge gehört, folgt, daß das Gespräch Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung Mark. 10, 2–12. Matth. 19, 3–12 im Zusammenhange der synoptischen Grundschrift

nicht gestanden haben kann und deshalb auch mit Recht bei Lukas fehlt.

3) Es ist eine verkehrte Bezeichnung, wenn man die große Einschaltung bei Lukas den „Reisebericht“ in dem Sinne genannt hat, daß hier Jesu (einzige) Reise von Galiläa nach Judäa beschrieben werden solle. Diese Ansicht beruht auf der falschen Annahme, daß die Perikope von der Samariterherberge zu der großen Einschaltung gehöre. Gehört sie nicht dazu, so muß man den Abschnitt Luk. 9, 57–18, 14 selbst fragen, für was er gehalten sein will. Reisetage finden sich in ihm vielfach, lassen sich aber nicht zu einem klaren Reisebilde vereinigen, wie ein solches bisher die synoptische Grundschrift dargeboten hatte. Der Weheruf über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum 10, 13–15 weist nach Galiläa zurück, das Jesus bereits verlassen hatte. Die Perikope von Martha und Maria 10, 38–42 weist nach Bethanien (vgl. Joh. 11, 1), und das ihr vorangehende Gleichnis vom barmherzigen Samariter spielt auf der Straße von Jerusalem nach Jericho (vgl. 10, 30); vielleicht ist es dort gesprochen worden. Wenn die Jünger 11, 1 Jesus bitten, sie beten zu lehren, wie es der Täufer die seinigen gelehrt, so weist das in die Gegend, wo Johannes wirkte und seine Jünger ihn umgaben, also nach Judäa oder Peräa. Die 13, 1 an Jesus gelangende Botschaft von Galiläern, die Pilatus beim Opfer im Tempel von Jerusalem habe niederhauen lassen, und das daran sich anschließende Gespräch wird jedenfalls außerhalb Jerusalems, aber auch wohl außerhalb Galiläas stattgefunden haben. 13, 22 (*διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα*) finden wir Jesus auf einer Lehrreise in den Süden, wofür wir in 4, 43f. (*καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελισασθαὶ με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ . . . καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας*) die Parallele haben. In 13, 31 warnen die Pharisäer Jesus vor den Mordplänen des Herodes Antipas. Jesus muß sich also damals in Galiläa oder in Peräa aufgehalten haben. In 13, 34f. redet Jesus die Jerusalemiten an. Gegen Ende der Einschaltung 17, 11 befindet sich Jesus gelegentlich einer Reise nach Jerusalem zwischen Samaria und Galiläa. Damit werden wir zeitlich noch vor 9, 51–56 gerückt. Aus alle dem ergibt sich mit vollkommener Sicherheit, daß die große Einschaltung 9, 57–18, 14 schlechterdings

keinen Bericht von der letzten Reise Jesu nach Jerusalem geben kann. Es fragt sich nur, was den dritten Evangelisten veranlaßt haben mag, den großen Einschub hinter 9, 56 zu stellen. Doch offenbar dieses, daß er die Darstellung der synoptischen Grundschrift vor dem Todesgang nach Ostern nicht stören wollte. Hätte er den Inhalt dieses großen Quellenstückes nach chronologischen und sachlichen Gründen auf die synoptische Urschrift verteilen wollen, so wäre eine Umarbeitung derselben entstanden, wie wir sie zum Teil bei Matthäus finden. Indem der dritte Evangelist auf den Ruhm verzichtete, ein wohlgeordnetes Lebensbild Jesu aus den verschiedenen ihm zu Gebote stehenden Quellen herzustellen, hat er sich den Dank der historischen Erforscher der Evangelien erworben.

### 7. Das wiederholte Wirken Jesu in Jerusalem.

Scheidet Luk. 9, 57–18, 14 aus der geographischen Disposition des Lebens Jesu in der synoptischen Grundschrift aus, so fallen doch von diesem Abschnitte interessante Lichter auf die bisherige Darstellung. Unter den geographischen Notizen und Andeutungen der großen Einschaltung findet sich eine einzige 10, 13–15, die auf Galiläa hindeutet; alle die anderen haben Samaria und Peräa, besonders aber Judäa und Jerusalem im Auge. Man erhält also aus dieser Quelle eine ganz andere Vorstellung vom Verlauf des Lebens Jesu, als er in dem Aufriß des Markusevangeliums gegeben ist.

Dasselbe gilt nun von der berühmten Stelle 13, 34f.: *Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἣ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὅρνιξ τὴν ἐαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε. ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν [ἔρημος]. λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἣξει ὅτε εἴπητε ἔδλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Über den Sinn dieser Worte kann im Zusammenhang des Lukasevangeliums der Hauptsache nach kein Zweifel bestehen. Jesus befindet sich nicht in Jerusalem, sondern nach v. 31 im Gebiete des Herodes Antipas, und zwar nach v. 32f. nicht lange vor seinem Todesgange nach Jerusalem. Von hier aus gesehen können die Worte v. 35: *λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἣξει ὅτε εἴπητε ἔδλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, sich nur auf Jesu Kommen

zum Passahfeste nach Jerusalem beziehen, wo die Pilger mit Ps. 118, 26 begrüßt wurden; vgl. Matth. 21, 9. Mark. 11, 9. Joh. 12, 13. Ebenso sicher ist, daß es sich bei „Jerusalem“ nur um die Stadt und deren Bewohner, nicht aber wie etwa in Gal. 4, 25 um eine bildliche Bezeichnung des jüdischen Volkes handelt. Denn in Luf. 13, 33 wird gerade die Stadt Jerusalem dem jüdischen Lande gegenübergestellt. Jesus wird demnächst aus dem Gebiet des Antipas nach Jerusalem ziehen, um dort, in der Propheten tötenden Stadt, sein Geschick zu vollenden. Dann ist aber auch daran nicht zu zweifeln, daß die Worte v. 34: „Wie oft wollte ich versammeln deine Kinder, wie ein Vogel seine Brut unter seine Flügel, und ihr habt nicht gewollt“, sich auf wiederholte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem beziehen. Das kann aber angesichts der geographischen Notizen in der großen Einschaltung ebensowenig verwundern wie angesichts des mit Luf. 4, 44 beginnenden Abschnitts, der von einer Tätigkeit Jesu in den Städten Judäas berichtet. In beiden Fällen ist in erster Linie an eine Wirksamkeit in Jerusalem zu denken.

Auffallend ist nun aber bei dieser in sich durchaus klaren Gedankenreihe die Wendung; *ιδὸν ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν* [ἐρημος]. Vor allem ist zu betonen, daß *ἀφίεται* Präsens und nicht Futurum ist; also nicht: „euer Haus wird euch gelassen werden“, sondern: „euer Haus wird euch jetzt gelassen [wüste]“. Man deutet das so: „Siehe, euer Haus (d. h. die Stadt Jerusalem) wird euch überlassen, preisgegeben, d. h. Gott wird von ihr weichen mit seinem Schutz“. Aber erstens ist das Futurum im Texte nicht zu finden; dann aber ist ja in dem ganzen Zusammenhang von Gott und seinem Schutz nicht die Rede, sondern von Jesu vergeblicher Bemühung um Jerusalem, seiner Abwesenheit von dort und seiner Rückkehr zum Feste. Man könnte also in den Worten *ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν* höchstens den Gedanken finden: euer Haus wird euch selbst überlassen, da es von mir verlassen wird. Das würde nun einerseits nicht in die Situation von Luf. 13, 31 ff. passen, wo Jesus Jerusalem nicht verläßt, sondern längst verlassen hat; sodann müßte der angenommene Gegensatz von „euch selbst“ zu Jesus auch wirklich ausgedrückt sein; ohne das ist dieser Satz vor den Worten: „ich sage euch, ihr werdet mich nicht sehen, bis es kommt, daß ihr sprecht: Gesegnet ist, der da kommt im Namen des Herrn“, etwas Selbstverständliches. Unwill-

kürzlich erwartet man, daß der Satz „euer Haus wird euch gelassen“ etwas mehr aussage. Dieser Wunsch findet seine Erfüllung, wenn das eingeklammerte ἔρημος ursprünglich sein sollte. Seine Bezeugung ist immerhin seitens der Unzialen, Minuskeln und Übersetzungen eine so starke, daß zur Entscheidung darüber, ob es ursprünglich sei, innere Gründe mit herangezogen werden müssen. Man behauptet nun, es sei einfach aus der Parallelstelle Matth. 23, 38 herübergenommen worden. Aber auch da schwankt der Text: ἔρημος fehlt in BL syr sin ff.<sup>2</sup>, und so hat es Blasius weder bei Lukas noch bei Matthäus in seinen Text aufgenommen. Der Grund, weshalb man es hier und dort weggelassen, liegt auf der Hand: man konnte das präsentische ἀφίεται nicht in Übereinstimmung bringen mit dem anscheinend auf die Zerstörung Jerusalems hinweisenden ἔρημος, und so strich man es und deutete den defekten Satz darauf, daß Jesus Jerusalem, bezw. den Tempel den Bewohnern überlasse, sich selbst aber entferne.

Aber welchen Sinn haben denn die den alten Abschreibern schon anstößigen Worte? Wellhausen bemerkt zu der Matthäusparallele: „Jesus hat durch seine Apostel immer wieder Verjüchung gemacht, die Juden in seiner Gemeinde zu sammeln und vor dem drohenden Zorn Zuflucht zu geben, aber vergebens . . . . Die Stadt wird nicht etwa erst verwüstet werden, sondern sie ist bereits verwüstet und soll in Trümmern liegen bleiben. Über die Bedeutung von ἀφίεται haben die alten Versionen nicht gezweifelt. Die neueren Exegeten machen die Augen zu und denken an dies und das“. Wellhausen findet also in diesem Worte Jesu ein Produkt der Urchristenheit aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems; damit ist dann auch jede Bedeutung dieser Stelle für die geographische Disposition des Lebens Jesu aufgehoben. Ich hoffe, den Beweis erbringen zu können, daß ich die Augen aufgemacht habe und gerade deshalb zu einer Deutung des Wortes gekommen bin, die dessen Geschichtlichkeit unangetastet läßt.

Im Barnabasbriefe c. 11 finden wir zum Beginn einer Ausführung über ἕδωρ und σταυρός den Schriftbeweis über das Wasser folgendermaßen eingeleitet: *περὶ μὲν τοῦ ὕδατος γέγραπται ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ, πῶς τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφρων ἀμαρτιῶν οὐ μὴ προσδέξονται, ἀλλ' ἐαυτοὺς οἰκοδομήσουσιν.* Als erste Stelle wird zitiert Jer. 2, 12 f.: *ἔκστηθι οὐρανέ, καὶ ἐπὶ τούτῳ πλεῖον φριξάτω ἡ γῆ, ὅτι δύο καὶ πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαὸς οὗτος· ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν*

ζωῆς, καὶ ἑαυτοῖς ὤρουσαν βόθρον θανάτου. Daran schließt sich ohne weitere Einleitung: *μὴ πέτρα ἔρημός ἐστιν τὸ ὄρος τὸ ἁγίων μου Σινᾶ; ἔσεσθε γὰρ ὡς πετεινοῦ νοσοῖ ἀνιπτάμενοι νοσοῦσας ἀφηρημένης.* Das ist Wiedergabe von Jes. 16, 1f., was in LXX so übersetzt wird: *μὴ πέτρα ἔρημός ἐστιν τὸ ὄρος θυγατρὸς Σειῶν; ἔση γὰρ ὡς πετεινοῦ ἀνιπταμένον νοσοῦσ ἀφηρημένος.* Daß Barnabas *Σινᾶ* statt *Σειῶν* liest, kann nur als alter Schreibfehler beurteilt werden<sup>1</sup>. Der Berg Zion ist nicht öde; dort strömt vielmehr die lebendige Quelle, die Israel verläßt. Dieses gleicht umherflatternden Vögeln, denen das Nest weggenommen ist. Der Zusammenklang der messianisch gedeuteten Stelle Jes. 16, 1f. mit dem Klageruf Jesu über Jerusalem zeigt sich vor allem in den beiden charakteristischen Zügen von dem öden Berge Zion und den schutzlos umherirrenden jungen Vögeln in ihrer Anwendung auf das Verhältnis Jesu zum jüdischen Volke. Ob das zufällig ist? Zunächst ist zu beachten, daß die messianische Verwendung von Jes. 16, 1 in der alten Kirche nicht bloß Barn. 11 vorkommt. Justin M. sagt im *Dialogus cum Tryphone* c. 114 von den Christen, daß sie fröhlich zu sterben bereit seien um des Namens des schönen Felsens willen, der in die Herzen derer, die nach dem Wasser des Lebens dürsten, lebendiges Wasser gießt. Die Juden aber verstehen nicht und glauben nicht die entsprechenden messianischen Weissagungen der heiligen Schrift. Als eine solche wird zunächst zitiert Jer. 2, 12f.: *οὐαὶ ὑμῖν, οὗ ἐγκατελίπετε πηγὴν ζῶσαν καὶ ὠρύξατε ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἳ οὐ δυνήσονται συνέχειν ὕδωρ.* Daran schließt sich ohne weiteres wie in Barn. 11, 3 das Zitat von Jes. 16, 1: *μὴ ἔρημον ἦ, οὗ ἐστὶν τὸ ὄρος Σιών.* Die gleiche Kombination von Jer. 2, 12f. mit Jes. 16, 1 bei Barnabas und Justin zeigt, daß man es hier mit festen messianischen Verwendungen und Verknüpfungen dieser Stellen zu tun hat. Bei Justin findet Jes. 16, 2, das Bild von den umherflatternden Vögeln, keine Verwendung. Dagegen schließt sich an die Worte: *μὴ ἔρημον ἦ, οὗ ἐστὶν τὸ ὄρος Σιών,* unmittelbar an: *οὗ Ἱερουσαλήμ βιβλίον ἀποστασίον ἔδωκα ἔμπροσ-*

1. Harnacks Bemerkung: Barnabas consulto scripsit: τὸ ἁγίων μου Σινᾶ; probare enim voluit, montem Sinae aquarum i. e. baptismi expertem esse, scheitert, von dem Zusammenhang abgesehen daran, daß das Fragewort *μὴ* eine verneinende Antwort erwarten läßt.

θεν ὑμῶν. Hier liegt eine freie Verwendung von Jer. 3, 8 vor: ἔδωκα αὐτῇ βιβλίον ἀποστασιῶν εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς. Es ist dort die Rede von dem Entlassungsbriefe, den Jahwe Israel gibt vor den Augen Judas, und der dieses doch nicht zu gerechtem Verhalten veranlaßt. Daraus ist bei Justin ein Entlassungsbrief für Jerusalem geworden. Wenn sich nun Jer. 3, 8 in dieser Umgestaltung mit Jer. 2, 12 f. Jes. 16, 1b verbindet, so kann wohl beim Blick auf Jer. 3, 1 der Sinn kein anderer sein sollen als der: der Berg Zion ist noch nicht öde geworden, obwohl Gott Jerusalem den Scheidebrief gegeben; kehrt es zu ihm zurück, so findet es wieder die Quelle des Lebens auf Zion. An die Stelle Jahwes tritt für Justin überall Christus. Es ist doch nicht zu verkennen, daß auch diese Justinsche Komposition der messianisch gefaßten Stellen charakteristische Berührungen mit dem Worte Jesu zeigt. Neben dem, was von der Öde des Berges Zion ausgesagt wird, ist es vor allem die Situation, in der Jerusalem der Abschied gegeben, aber doch eine Rückkehr des Verschmähten in Aussicht gestellt wird, was in die Augen fällt. An zufälliges Zusammentreffen kann man dabei nicht denken.

Es ist hier nicht der Ort, den verschiedenen Deutungen des Grundtextes von Jes. 16, 1 f. nachzugehen. Nur so viel ist gewiß, daß diese Stelle auch im Judentume messianisch aufgefaßt wurde. Das ergibt sich, um von anderem zu schweigen, aus der Umschreibung des Targums. Jes. 15, 9. 16, 1 f. wird dort so aufgefaßt: ad eos qui liberati fuerint de Moab, ascendet rex cum exercitu suo et ut diripiat residuum terrae eorum. Deferent tributa Christo Israel, qui fortis est super eos, qui erant in deserto, ad montem coetus Sion. Et erit quasi transmigrans avis, quam abegerunt de nido suo. In dieser Umschreibung tritt als charakteristische Berührung mit der Anklage Jesu hervor, daß beide Male der Messias mit einem weiblichen Vogel verglichen wird, was Merx so unnatürlich findet, daß er Jesu Rede als von der σοφία (vgl. Luk. 11, 49 mit Matth. 23, 34) gehalten versteht.

So wenig es möglich ist, die verschiedenen Metamorphosen des messianisch gedeuteten Wortes Jes. 16, 1 f. zu durchschauen, so gewiß ist, daß Jesu Klageruf darauf zurückgeht, und daß die Bezeichnung Jerusalems oder des Tempels als ἔρημος mit der Zerstörung der Stadt durch die Römer nichts zu tun hat. Öde ist der Ort, wenn

dort der Messias, der Retter Israels, nicht weilt und wirkt. In Jesu Mund kann das Wort: *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος*, nur bedeuten, daß er jetzt Jerusalem verläßt und es also „wüßt“ zurückläßt, bis er wieder kommt. Damit ist nun allerdings gegeben, daß das Wort Luk. 13, 34 f. nicht, wie es jetzt der Fall ist, im Gebiete des Herodes Antipas gesprochen sein kann, sondern nur vor den Jerusalemiten selbst, an die sich ja auch der Schluß der Rede richtet: *λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἡξει ὅτε εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*. An Luk. 13, 33 (*οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ*) sind die Worte, wie Wellhausen richtig bemerkt, ad vocem Jerusalem angehängt. An der Deutung der Worte ändert das nichts Wesentliches. Daß bei Jerusalem nicht an das jüdische Volk, sondern an die Stadt zu denken ist, ist ja schon durch den Hintergrund von Jes. 16, 1 gegeben. Daß sich die Worte v. 35 „Ihr werdet mich nicht wiedersehen, bis daß ihr sprecht: Gesegnet ist, der da kommt im Namen des Herrn“, nur auf die Wiederkehr Jesu zum Feste beziehen, ergibt sich schon daraus, daß eine andere Situation, aus der diese Worte an die Jerusalemiten gesprochen sein könnten, gar nicht denkbar ist, sie müßten denn bei seinem Tode gesprochen sein. Auf letzteres hat bereits Merz in dankenswerter Weise aufmerksam gemacht und damit die Unmöglichkeit der Stellung des Wortes Jesu zu Schluß der antipharisäischen Rede Jesu Matth. 23, 37–39 erwiesen. Es gewinnt an jener Stelle einen ganz anderen Sinn. In Anschluß an die Gerichtsdrohung Matth. 23, 32–36 muß, wohl oder übel, dem Wortlaut zuwider der Satz *ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος* verstanden werden von der Zerstörung Jerusalems, und der Schlußsatz v. 39 von der Parusie.

Bei dem ursprünglichen Sinne des Wortes muß es — man verzeihe diese Abschweifung auf johanneisches Gebiet — gesprochen sein in einer Situation wie die Joh. 10, 22–39, wo Jesus von Jerusalem scheidet, um erst beim Todespassah wieder zu erscheinen. Beide Male blickt er zurück auf eine lange erfolglose Tätigkeit in Jerusalem. Wenn er der Stadt nachsagt, daß sie die Gottesgesandten töte und steinige, so konnte Jesus davon aus eigener Erfahrung sprechen; vgl. Joh. 7, 19 f. 25, 8, 59, 10, 11, 31. Und daß Jerusalem *ἔρημος* wird, wenn er es verläßt, entspricht ganz dem, daß er Joh. 7, 37 gesagt: *εἰάν τις διψᾷ ἐρχέσθω, καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*. In

Luk. 13, 34f. Matth. 23, 37–39 bietet die synoptische Überlieferung ein Wort Jesu, das eine Perspektive eröffnet, die nur bei der geographischen Disposition des Lebens Jesu im 4. Evangelium ihren klaren Anschluß findet, während die Disposition der synoptischen Ur-schrift sie nur als möglich zuläßt, die Darstellung bei Markus und Matthäus sie aber geradezu ausschließt.

### 8. Der Schluß des Lebens Jesu.

Es ist höchst beachtenswert, daß sich die Differenzen in der geographischen Disposition des Lebens Jesu zwischen Markus-Matthäus und Lukas auch in dem letzten Abschnitt des Lebens Jesu, der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, zeigen. Während Lukas nur von Erscheinungen des Auferstandenen in Judäa zu berichten weiß, lassen Markus und Matthäus das Leben Jesu in Galiläa ausklingen. In den Gesprächen mit den Aposteln nach dem Abendmahle bemerkt Jesus Mark. 14, 27f.: πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται· ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν; ebenso Matth. 26, 31f. Auf dieses Wort greift der Engel in seiner Rede an die Weiber am offenen Grabe zurück Mark. 16, 7: ὑπάγετε, εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν; desgleichen Matth. 28, 7. Endlich berichtet Matth. 28, 16 von der so vorausgesagten Erscheinung des Auferstandenen: οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Was diese drei Notizen betrifft, so beobachten wir in den Parallelabschnitten bei Lukas ganz dieselbe Erscheinung, die uns bei Lukas von 4, 44 an so oft begegnet ist, daß Galiläa als Schauplatz des Auftretens Jesu verschwindet. Von den drei genannten Stellen fehlen bei Lukas die erste und dritte vollständig. An Stelle des Engelwortes Mark. 16, 7. Matth. 28, 7 heißt es aber Luk. 24, 6f. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. Was hat man von dieser Verschiedenheit zu halten? Ist auch hier zu urteilen, daß die synoptische Grundschrift das bei Lukas sich findende Judäa

statt des Galiläa bei Markus-Matthäus gehabt habe, oder umgekehrt, daß das ursprüngliche Galiläa bei dem späteren Lukas verschwunden sei? Letzteres ist die in fast unbestrittener Herrschaft stehende Ansicht der kritischen Theologie und nimmt bei ihr in der Erklärung der Auferstehung Jesu eine wichtige Stellung ein.

In Luk. 24, 6f. kann man unmöglich gegenüber von Mark. 16, 7. Matth. 28, 7 den älteren Text sehen. Hier zeigt sich vielmehr deutlich die Hand des 3. Evangelisten, der, wie wir nachgewiesen haben, die geographische Disposition der von ihm benutzten synoptischen Grundschrift keineswegs immer richtig aufgefaßt und unlädiert erhalten hat. Von einer Auferstehungsweisagung Jesu in Galiläa weiß die synoptische Grundschrift, ja selbst das Lukasevangelium in der vorliegenden Gestalt, nichts. Die sogenannte erste Leidens- und Auferstehungsweisagung Luk. 9, 22 fällt nach Bethsaida, also in die Gaulanitis. Bei der zweiten Weisagung Luk. 9, 44f. ist eine Ortsveränderung nicht angegeben; es ist zudem S. 50 erwiesen worden, daß von einer Rückkehr Jesu aus der Gaulanitis nach Galiläa das dritte Evangelium nichts weiß. Es ist nun offenbar, daß die Worte Luk. 24, 6: *λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου οὐ δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*, auf die zweite Leidensweisagung zurückweisen, in der allein diese Wendung vorkommt, Luk. 9, 44: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*. Von dieser Leidensweisagung heißt es nun Mark. 9, 30. Matth. 17, 22, daß sie von Jesus in Galiläa gesprochen sei. Dazu kommt, daß nur bei Markus und Matthäus, nicht aber bei Lukas, zu den Worten, daß des Menschen Sohn in die Hand der Menschen überliefert werden soll, eine Leidens- und Auferstehungsweisagung tritt; vgl. Mark. 9, 31: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται*; Matth. 17, 23: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται*. Auf diese Luk. 9, 44 fehlenden Worte weist Luk. 24, 7 zurück. Das ist so merkwürdig, daß man lieber angenommen hat, Luk. 24, 7 weise auf 9, 22. 18, 32f. zurück (Holtzmann, Weiß). Allein diese Worte sind bei keinem der Synoptiker in Galiläa gesprochen, und für Luk. 24, 7a findet sich in Luk. 9, 22 gar kein, in Luk. 18, 31f. nur ein unvollkommenes Äquivalent. Endlich heißt es bei Lukas gelegentlich der zweiten, ja auch der dritten Leidensweisagung (9, 45. 18, 34), daß

die Jünger Jesu Worte nicht verstanden hätten; dann konnte der Engel doch auch eigentlich nicht daran erinnern, daß ihnen die Auferstehung Jesu nichts Unbekanntes sei. Anders steht es bei Markus-Matthäus. Hier reagiert Petrus bereits auf die erste Leidensweisagung; Mark. 8, 32. Matth. 16, 22. Bei der zweiten Leidensweisagung heißt es wenigstens in Matth. 17, 23 von den Jüngern: *ἐλπίζθησαν σφόδρα*. Aus alle dem erkennt man mit völliger Sicherheit, daß die Hand, die Luk. 24, 6–8 geschrieben hat, nicht die der synoptischen Grundschrift, sondern des dritten Evangelisten ist. Er hat aus dem Hinweis Jesu auf seine Weisagung nach dem Abendmahl Mark. 14, 28. Matth. 26, 32 einen solchen auf die zweite Leidensweisagung Mark. 10, 31. Matth. 17, 22f. Luk. 9, 44 gemacht.

Weshalb das? Anstatt zur Beantwortung dieser Frage gleich auf die angebliche Tendenz des dritten Evangelisten hinzuweisen, Jerusalem an die Stelle von Galiläa zu setzen, müssen wir schon in Rücksicht auf die bisherigen Resultate unsrer Untersuchung zunächst auf die Möglichkeit hinweisen, daß der dritte Evangelist von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen in der synoptischen Grundschrift nichts gelesen hat und eben deshalb den Hinweis darauf in Mark. 16, 7. Matth. 28, 7 korrigieren mußte. Tatsächlich findet sich ja auch weder von der Weisagung Mark. 14, 28. Matth. 26, 32 noch von der Erscheinung in Galiläa Matth. 28, 16 im Lufastexte auch nur eine Spur. Aber dann kann doch auch die von Lukas korrigierte Engelrede Mark. 16, 7. Matth. 28, 7 nicht in der synoptischen Grundschrift gestanden haben. Was hat dann aber Lukas veranlaßt, sie aus Markus oder Matthäus in umgemodelter Form aufzunehmen? Darauf weiß ich keine andere Antwort, als die, daß Lukas die Engelrede überhaupt aus Markus-Matthäus aufgenommen und dabei dann die Partie, die zu seiner Grundschrift nicht paßte, umgestaltet hat. Mit anderen Worten: nicht bloß Luk. 24, 6–8, sondern v. 4–8 sind Zusatz des Evangelisten zu seinem Grundtext. Die ganze Engelererscheinung am Grabe hat in der synoptischen Grundschrift nicht gestanden.

Daß das kein willkürlicher, etwa aus Wunderscheu entstandener Einfall ist, ergibt sich noch aus Folgendem: Unter den Weibern, die das Grab leer gefunden und dieses den Jüngern berichtet haben,

nennt Luk. 24, 10 an erster Stelle Maria Magdalena. Wir haben also doch wohl keinen Grund zu bezweifeln, daß es sich in dem Bericht des Lukas um dasselbe Ereignis handelt, das Joh. 20, 1 f. berichtet ist. Da findet sich aber nichts von einer Engelererscheinung: Maria Magdalena läuft, nachdem sie das leere Grab gesehen, zurück, um Petrus und dem namenlosen Jünger ihr Erlebnis mitzuteilen. Mehr noch: daß die spätere Evangelienchriftstellerei den älteren Berichten über die Auferstehung Engelererscheinungen hinzuzusetzen liebte, dafür ist gerade Johannes ein Beweis. Hier sind die Worte aus v. 11–14: *παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθέζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἤραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. ταῦτα εἰποῦσα*, ganz offenbar späterer Zusatz. Mit Recht hat B. Weiß darauf hingewiesen, daß das Erscheinen dieser Engel völlig resultatlos ist. Man darf hinzufügen, daß weder Maria Magdalena noch Petrus und der namenlose Jünger bei ihrer genauen Untersuchung des Grabes etwas von den Engeln gesehen haben, die jetzt auf einmal an den Stellen sitzen, wo Jesu Kopf und Füße gelegen haben. In den Synoptikern sind die Engel die Verkündiger der Auferstehung. Das können sie hier nicht sein, wenn nicht der Fortgang der Erzählung in v. 14 f. unmöglich gemacht werden soll. Außerdem sieht man auf den ersten Blick, daß der ganze Abschnitt von der Engelererscheinung aus Worten der Auferstehungsgeschichte bei Johannes und den Synoptikern zusammengesetzt ist: *παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον* entstammt Joh. 20, 4 f.; zu v. 12 vgl. Mark. 16, 5. Matth. 28, 2 f. Luk. 24, 4; zu *γύναι τί κλαίεις* denselben Ausdruck in v. 15; zu *ἤραν τὸν κύριόν μου καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν* nahezu wörtlich denselben Satz in v. 2. Genug! Daß die johanneische Auferstehungsgeschichte erst später eine Engelererscheinung erhalten hat, scheint mir danach festzustehen. Nicht anders dürfte es sich mit der synoptischen Grundschrift verhalten, zu der von der Hand des dritten Evangelisten Luk. 24, 4–8 die Engelererscheinung hinzugefügt worden ist. Damit wäre dann freilich auch das Urteil über den Parallelbericht bei Markus und Matthäus ausgesprochen, mit dem die Engelererscheinung organisch verbunden ist. Der

Unterschied zeigt sich bei den einander näher stehenden Texten des Markus und Lukas besonders charakteristisch:

Mark. 16, 5.

καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολήν λευκὴν.

Luk. 24, 3. 4.

εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τοῦτου, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἑσθῆτι ἀστραπτύσῃ.

Bei Matthäus ist der Engel nicht bloß der Verkünder der Auferstehung, sondern der Beseitiger des das Grab verschließenden großen Steines; er sitzt demgemäß nicht im Grabe, in das die Frauen gar nicht hineingehen, sondern auf dem abgewälzten Steine. Daß diese Darstellung des Matthäus der des Markus gegenüber die jüngere ist, liegt auf der Hand. Beide bieten den Bericht vom leeren Grab in organischer Verbindung mit der Engelererscheinung. Lukas zeigt sich hier als jüngsten Schriftsteller darin, daß er die Engelererscheinung aus ihnen herübergenommen hat; aber er hat sie lose und ungeschickt neben den Bericht der von ihm benutzten synoptischen Grundschrift gestellt.

Das Resultat unsrer Untersuchung in Bezug auf die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa ist also dies, daß in der synoptischen Grundschrift an unsrer Stelle nichts davon gestanden hat; daß der Verfasser des Lukasewangeliums die Engelszene aus den beiden älteren Evangelien herübergenommen und der synoptischen Grundschrift hinzugefügt, dabei aber den Hinweis auf die Weissagung von der Erscheinung in Galiläa in einen solchen auf die Auferstehungsweissagung verwandelt hat, weil er entweder Jerusalem und Judäa an die Stelle von Galiläa setzen wollte, oder weil er in der von ihm zu Grunde gelegten Schrift überhaupt nichts von einer Erscheinung in Galiläa gelesen hatte.

Welche von diesen beiden Möglichkeiten zu wählen ist, wird eine Untersuchung der Weissagung Jesu von seiner Erscheinung in Galiläa ergeben. Daß sie in dem sogenannten Evangelienfragment von Saisum<sup>1</sup> fehlt, hat wenigstens insofern nichts zu bedeuten, als sie bei Markus und Matthäus gestanden haben muß, da sich diese auf sie zurückbeziehen.

1. Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, S. 780 ff.

Nachdem Markus 14, 26 (Matth. 26, 30) von dem Abschluß des Abendmahls durch Anstimmen des Lobgesangs und vom Aufbruch nach dem Ölberg berichtet hat, läßt er Jesus zu seinen Jüngern sagen: πάντες σκανδαλισθήσεσθε; die Parallele bei Matthäus fügt dem noch hinzu ἐν ἑμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. Petrus antwortet in v. 29 darauf: εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ. Jesus stellt dem gegenüber (v. 30) seine Weissagung von des Petrus dreimaliger Verleugnung, die Petrus dann (v. 31) überbietet mit der Versicherung seiner Bereitschaft, mit Jesus in den Tod zu gehen. Wesentlich so Matthäus. In diesen Zusammenhang fügt sich nun, hinter Jesu Wort, daß sich alle an ihm ärgern werden, zunächst die Berufung auf Zach. 13, 7: ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. Das πατάξω bezieht sich im Original auf ein Schlagen mit der Schärfe des Schwertes, also auf die Tötung des Hirten; die hirtelos gewordene Herde zerstreut sich; vgl. auch Joh. 10, 12. An diesen Gedanken schließt sich nun eng an: ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγεροθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Der getötete Hirt steht auf und geht der ihm folgenden Herde<sup>1</sup> voraus nach Galiläa. Holzmann urteilt: „Die Verheißung v. 28 unterbricht den Zusammenhang noch gründlicher, als dies schon durch das Zitat geschehen war.“ In der Tat läßt sich nicht verkennen, daß Jesu Hinweis auf das Ärgernisnehmen seiner Jünger nur künstlich in Zusammenhang zu bringen ist mit ihrer durch seinen Tod veranlaßten Zerstreung und ihrer Wiedersammlung nach seiner Auferstehung. Matthäus mit seinem Zusatz ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ deutet die Zerstreung der Jünger als Folge der Gefangennahme Jesu; vgl. Mark. 14, 50. Matth. 26, 56. Außerdem aber ist auch klar, daß im Zusammenhang mit dem ersten Warnungswort vor dem Ärgernisnehmen, das in v. 26 begonnen, in v. 30 fortgeführt wird, der freundliche Trost in v. 28 nicht gerade motiviert ist.

Vor allem aber ist zu beachten, daß die Worte μετὰ τὸ ἐγεροθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν garnicht von einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa reden, durch die sein Erscheinen in Judäa ausgeschlossen würde, sondern davon, daß Jesus seine bei seinem Tode zerstreute Herde nach Galiläa führen werde.

1. Vgl. Joh. 10, 4: ἐμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

Das setzt voraus, daß sie sich an einem anderen Orte als Galiläa wieder hinter ihren Hirten gesammelt hat. Wie er an der Spitze seiner Schar nach Jerusalem gezogen — vgl. Mark. 10, 32: ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδοῦ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς —, so wird er sie nach seiner Auferstehung wieder nach Galiläa führen. Daß dieses der Sinn von v. 28 ist, wird durch den Zusammenhang mit dem Zitat Zach. 13, 7 unbedingt festgestellt. Nun läßt sich aber nicht verkennen, daß dieser Sinn der Worte bei ihrer Verwendung in der Auferstehungsgeschichte Mark. 16, 7. Matth. 28, 7. 10 nicht festgehalten worden ist. Nicht von einem Hinführen der Jünger durch Jesus nach Galiläa ist dort die Rede, sondern von einem Wiedersehen daselbst. Diese Tatsache bestätigt den Eindruck, daß das Zacharja-Zitat und die Verheißung von der Rückführung der Herde nach Galiläa aus einem anderen Zusammenhang in Mark. 14, 27 f. eingeschaltet worden sind und daß sie von dem Verfasser des Markusevangeliums in 16, 7 eine ihrem ursprünglichen Sinn nicht entsprechende Bedeutung erhalten haben.

Dieser Eindruck wird nun bestätigt durch den an dieser Stelle charakteristisch abweichenden Lukas. Daß bei ihm das Wort vom Abfall der Jünger nicht eingeleitet wird mit der einfachen Versicherung: πάντες σκανδαλισθήσεσθε, sondern mit der dringenden Anrede an das Haupt der Zwölf: Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς τοῦ σιναῖσαι ὡς τὸν σῆτον, hängt damit zusammen, daß dieses Wort nicht die Rede Jesu nach dem Abendmahle beginnt, sondern Glied ist in einer Kette von Ausführungen, die bei den ersten Synoptikern einen ganz anderen Platz haben. An das Wort vom Verräter 22, 21–23, das bei Markus-Matthäus zu Beginn der Mahlzeit steht, schließt sich psychologisch leicht verständlich der Bericht über einen Rangstreit der Jünger 22, 24–27, dessen Gehalt wir zum Teil in der Markusbearbeitung der früheren Rangstreitperikope finden (vgl. Mark. 9, 35), zum Teil in der Perikope von dem Anspruch der Zebedäiden Mark. 10, 35–45. Matth. 20, 20–28, die bei Lukas überhaupt fehlt. Daran schließt sich in 22, 28–30 die Verheißung für die Jünger, die in Jesu Versuchungen treu ausgeharrt haben; sie findet sich verwendet Matth. 19, 28 in der Antwort Jesu auf die Frage des Petrus, was ihm und den anderen Aposteln für ihre Treue zu Teil werden solle. Daß Matthäus dieses Wort

Jesu so verwendet (in der Parallele bei Lukas wie bei Markus fehlt es), zeigt, daß es ihm aus einem Zusammenhange bekannt geworden ist, in dem sich Jesu Rede an Petrus richtete. Das wird durch Luk. 22, 31 bestätigt. Die ganze Rede an die Apostel von 22, 24–30 richtet sich in erster Linie an Petrus als den Ersten unter den Zwölfen. An ihn richtet sie sich ausdrücklich, als Jesus denen, die er eben gelobt wegen ihrer Treue, die große Gefahr, die ihrer wartet, vor Augen stellt. Es läßt sich hier nicht feststellen, welche von beiden Darstellungen, die bei Markus-Matthäus oder die bei Lukas, die ursprüngliche sei. Jedenfalls wird man nicht leugnen können, daß die lukanische im einzelnen ebenso eigenartig wie im ganzen geschlossen ist. Daß wir hier auf der Spur der synoptischen Grundschrift seien, muß mindestens als durchaus möglich anerkannt werden.

Sehr merkwürdig ist nun aber der an die Weisagung von der über die Jünger kommenden satanischen Versuchung sich anschließende v. 32: *ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου. καὶ οὐ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.* Wellhausen bemerkt dazu: „Es schimmert ganz deutlich die Tatsache durch, daß Petrus zuerst den Auferstandenen geschaut hat und dadurch der Begründer des Evangeliums und der Gemeinde geworden ist“. Das ist doch ein wenig schnell geschlossen. Die Hauptsache, die Erscheinung des Auferstandenen, ist nicht mit dem leisesten Zug angedeutet. Immerhin scheint Wellhausen anzunehmen, daß sich hier eine geschichtliche Erinnerung erhalten hat, die aus den beiden ersten Evangelien verschwunden ist, während sie von Paulus 1. Kor. 15, 5 und Lukas 24, 34 erhalten worden ist. Es hat sich wohl eine noch wichtigere geschichtliche Erinnerung hier erhalten. Des Petrus *ἐπιστρέφειν* bezieht sich auf die Zeit, wo die anderen Jünger noch einer Stärkung in dem Glauben bedürfen, für dessen Beständigkeit bei Petrus Jesus Gott gebeten hatte. Eine Glaubensstärkung sondergleichen, die auch des Petrus Zuspruch an die anderen Jünger überflüssig machte, war die Auferstehung Jesu. Diese kann Jesus nicht im Auge gehabt haben, als er jenes Wort an Petrus richtete. Es könnte nun ja wohl an sich verstanden werden von der Zeit bis zur Auferstehung. Aber freilich, wenn diese bereits *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* stattfinden sollte, so war eigentlich gar kein Anlaß zu dem Worte Jesu in v. 32 gegeben, zumal die Zeit des Umkehrens des Petrus so unbestimmt ge-

lassen wird (*οὐ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου*). Man kann also die Worte nur so verstehen, daß sie ohne alle Berücksichtigung einer etwaigen Auferstehung gesprochen sind, wie darauf auch ja in dem ganzen Gespräche Jesu mit seinen Jüngern am letzten Abend überhaupt keine Rücksicht genommen ist. Daß das nicht der Ton der späteren Überlieferung ist, bedarf wohl keines Beweises. Im Vergleich zu Mark. 14, 28 haben wir hier unzweifelhaft das Ältere. So kann also auch von hier aus unsre Untersuchung nur zu dem Resultate kommen, daß die synoptische Grundschrift von einem Weilen des Auferstandenen in Galiläa nichts berichtet habe.

Es erscheint mir als ein merkwürdiger Irrweg, wenn Wellhausen, dieses Mal ganz in Übereinstimmung mit der herrschenden Kritik, zu Mark. 14, 28 bemerkt: „Auf diese Weissagung wird neuerdings mit Recht großes Gewicht gelegt. Sie bestätigt, was Paulus sagt und was aus der Verklärungsgeschichte zu entnehmen ist, daß der Schauplatz, wo der Auferstandene den Jüngern zuerst erschien, Galiläa gewesen ist“. Daß Paulus Zeuge für Galiläa sei, ist doch wohl nur ein lapsus memoriae. Daß die Verklärungsgeschichte „eigentlich ein Auferstehungsbericht war und vielleicht der älteste in den Evangelien“, ist eine sehr kühne Hypothese Wellhausens, die ganz anderer Bestätigung bedürfte als der angeblich in Mark. 14, 28 gegebenen, wo, wie oben gezeigt ist, gar nicht einmal von einer ersten Erscheinung Jesu die Rede ist. Schon eine Weissagung Jesu von seiner Auferstehung an sich erscheint der Kritik sonst doch schon als Grund für die Ungeschichtlichkeit des betreffenden Wortes; und nun gilt sogar eine Weissagung über den Schauplatz der Auferstehung als genügend sichere Basis, um darauf die Theorie zu erbauen, daß die Erscheinungen des Auferstandenen überhaupt nur nach Galiläa gehören.

Um die Gründe derer, die die Erscheinung in Galiläa der ältesten synoptischen Überlieferung zuweisen wollen, richtig zu würdigen, müssen wir noch einmal einen Blick auf das Auferstehungskapitel bei Markus und Lukas werfen. Bei Markus bricht bekanntlich der Bericht unmittelbar hinter der Botschaft des Engels an die Weiber mit *ἔφοβοντο γὰρ* v. 8 ab. Daß die Darstellung wirklich defekt ist, scheint mir schon daraus hervorzugehen, daß nicht bloß 14, 28, sondern auch 16, 7 eine Erscheinung Jesu in Galiläa vorbereitet, die ja auch in dem in diesen Kapiteln dem Markus durchaus parallel gehenden

Matthäus gegeben wird (28, 16–20). Ein Gegenstück dazu wird aller Wahrscheinlichkeit nach bei Markus gestanden haben. Nun gehen bei Matthäus diesem Abschnitt noch zwei Perikopen voraus, die Erscheinung Jesu vor den Weibern v. 8–10, und der Betrug der Hohenpriester v. 11–15. Von diesen hat die zweite bei Markus sicher nicht gestanden, da bei ihm auch die korrespondierende von der Bewachung des Grabes Matth. 27, 62–66 fehlt. Dagegen fragt es sich, ob nicht die Erscheinung Jesu vor den Weibern da gestanden hat. Daß die Weiber, der Engelsbotschaft v. 7 zuwider, den Aposteln gegenüber nicht dauernd geschwiegen haben, versteht sich nicht bloß von selbst, sondern ist auch in allen anderen Evangelienchriften ausdrücklich bezeugt. Wir sind nun in der glücklichen Lage, auf einem kleinen Umwege den positiven Beweis führen zu können, daß die Weiber auch in dem verloren gegangenen Markusschluß den Jüngern Bericht erstattet haben. Daß dem Markusbericht von der Engeler-scheinung der bei Matthäus vielfach wörtlich parallel ist, liegt auf der Hand, nicht minder, daß er der spätere ist. Nun tritt Matthäus v. 8 in einen merkwürdigen Gegensatz zu Markus v. 8. Während es bei diesem heißt, daß die Weiber vom Grabe geflohen seien (*ἔφυγον*), von *τρόμος* und *ἔκστασις* ergriffen, und daß sie, entgegen der Aufforderung des Engels, aus Furcht *οὐδενὶ οὐδέν* gesagt hätten, so ist bei Matthäus die Stimmung eine ganz andere: statt des *ἔφυγον* ein gemäßigtetes *ἀπελθοῦσαι ταχύ*; statt *τρόμος καὶ ἔκστασις* bloß *μετὰ φόβον καὶ χαρᾶς μεγάλης*, wobei noch zu beachten ist, daß an dieser Stelle das *ἔφοβοῦντο γὰρ* des Markus verwendet ist, da nach Matthäus die Weiber sich nicht durch Furcht gebunden fühlen, den Jüngern etwas zu sagen, sondern im Gegenteil: *ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*. So begreiflich das nun ist, da doch die Erscheinung des Engels darüber keinen Zweifel läßt, daß Jesus wirklich auferstanden ist, so rätselhaft ist das Verhalten der Weiber bei Markus; es ist offenbar auf eine Lösung in der folgenden, verloren gegangenen Geschichte angelegt gewesen. — Nun folgt bei Matthäus v. 9f. auf die Engelsbotschaft an die Weiber die Erscheinung Jesu selbst, und zwar wiederholt er die Verkündigung der Engel in dieser Form: *μὴ φοβεῖσθε. ὑπάγετε ἀπαγγεῖλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ ἐκεῖ με ὄψονται*. Eine Wiederholung des den Weibern schon einmal gewordenen Auftrags,

den sie auszuführen gerade sich beeilen (ἔδραμον), scheint unter allen Umständen auffallend und überflüssig. Überhaupt erscheint das Auftreten Jesu hier ganz unmotiviert. Ganz anders würde sich diese Erscheinung des Auferstandenen ausnehmen, wenn sie sich an Mark. v. 8 anschlüsse; dort hätte sie die Aufgabe, den Weibern die Furcht zu benehmen, ihr Schweigen zu brechen und sie zu Boten der Auferstehung an die Apostel zu machen. So weist der Matthäustext in seiner Unverständlichkeit auf einen zu Grunde liegenden Bericht hin, dessen erste Hälfte noch in Mark. 16, 8 zu finden ist, während die zweite zugleich mit der Schlußperitope von der Erscheinung Jesu in Galiläa verloren gegangen ist. Diese Beurteilung des Matthäustextes dürfte den Forderungen einer vorsichtigen Kritik mehr entsprechen als der schnellfertige Schluß, die Erscheinung Jesu sei, weil sie unmotiviert sei, erst später zugesetzt worden.

Dann liegt also die Sache so, daß Markus-Matthäus neben einer Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem eine in Galiläa berichtet, von der Lukas nichts weiß. Aus dem richtig verstandenen Wort Mark. 14, 28 folgt zudem, daß Jesus in Jerusalem nicht bloß den Weibern, sondern auch den Aposteln erschienen ist, um sie von dort nach Galiläa zu führen. Von hier aus mag man den Wert der Beweisführung ermesen, die ebenso viele innere Gründe dafür beibringt, daß die Erscheinungen des Auferstandenen zuerst in Galiläa stattgefunden haben, wie dafür, daß die spätere Überlieferung das Interesse gehabt habe, sie nach Jerusalem und Judäa zu verweisen<sup>1</sup>. Man gestehe doch ohne viele Umschweife ein, daß das eigentliche Motiv für diese Beurteilung eine bestimmte Vorstellung von den Erscheinungen ist; nicht in der Nähe des Grabes, das mit diesen Erscheinungen nichts zu tun hat, haben sie sich ereignet, sondern fern davon in Galiläa. Aber daß die Disionshypothese, über deren geschichtlichen Wert an sich ich hier nicht verhandeln kann, nicht die Ansicht der evangelischen Schriftsteller, auch nicht die der ältesten Überlieferung gewesen ist, darüber sollte doch eine Verschiedenheit der Ansicht nicht möglich sein. Es liegt hier eine jener Selbsttäuschungen der Kritik vor, auf die Wrede in seiner Beleuchtung des Urteils über den Wert des Markusevangeliums so schlagend hingewiesen hat: „Die

1. Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Arnold Meyer, Die Auferstehung Christi S. 127 – 130.

erste Aufgabe kann stets nur sein, die Berichte aus ihrem eigenen Geiste gründlich zu beleuchten, zu fragen, was der Erzähler in seiner Zeit seinen Lesern sagen wollte, und diese Arbeit muß zu Ende geführt und zur Grundlage der Kritik gemacht werden“. Das tut man aber nicht, wenn man um des winkenden Zieles der der Urchristenheit völlig unfaßbaren Visionshypothese willen aus Mark. 14, 28 herausliest, der Auferstandene sei erst in Galiläa zu seinen Jüngern gestoßen, als ob *ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* und nicht *εἰς τὴν Γαλιλαίαν* dastände; ferner behauptet, ein Zusammentreffen der Apostelschar mit Jesus in Galiläa schließe sein Erscheinen vor einzelnen in Jerusalem aus; ferner die Erscheinung vor den Weibern in Jerusalem Matth. 28, 8–10 als späteren Zusatz streicht und damit auch die Möglichkeit, daß diese Perikope in dem verloren gegangenen Markusschlusse gestanden habe, aus dem Wege räumt. Das heißt nicht, die kritische Arbeit an den Quellen vorurteilslos zu Ende führen. Wrede sagt: „Man substituirt dem Berichte etwas, woran der Schriftsteller nicht gedacht hat, und gibt dies für seinen geschichtlichen Inhalt aus“. Wenn Markus Jesus 14, 28 sagen läßt, er werde die bei seinem Tode zerstreute Herde seiner Jünger nach Galiläa führen, so zeigt er da eine so realistische Auffassung von der Auferstehung Jesu, wie man sie sich nur denken kann. Dazu steht ihm die Auferstehung Jesu als etwas da, was Jesus nicht bloß bis ins einzelste genau vorher gewußt hat, sondern worüber auch die Jünger vor Jesu Leiden genau unterrichtet waren, sodaß der Engel am Grabe nur daran zu erinnern braucht. Alles dieses steht in denkbar schroffstem Widerspruch zu dem, was die Vertreter der Visionshypothese für geschichtlich halten, und trotzdem gründen sie auf Mark. 14, 28 ihre Meinung von den allein in Galiläa stattgehabten Erscheinungen des Auferstandenen. A. Meyer meint: „Das Umgekehrte, daß in Wirklichkeit die Erscheinungen in Jerusalem stattgefunden und erst spätere Wünsche die Verlegung nach Galiläa bewirkt hätten, kann man doch nur sehr dürftig begründen“. Der hier konstruierte Gegensatz zweier Anschauungen liegt in unsern Quellen garnicht vor. Trotz des Wortes vom Vor ausgehen Jesu nach Galiläa bei Markus=Matthäus schließen diese beiden Schriftsteller Judäa als Schauplatz der Erscheinungen nicht aus, sondern nennen es geradezu, bezw. setzen es voraus. Lukas, der von einem vierzigtägigen Aufenthalt des Auferstandenen unter seinen

Jüngern berichtet (Act. 1, 3), schließt mit keiner Silbe aus, daß Jesus während dieser Zeit auch in Galiläa gewesen sei; vom 4. Evangelium und dessen Anhangskapitel garnicht zu reden. Bei solcher Sachlage kann man doch nicht sagen, spätere Wünsche hätten die Erscheinungen von Galiläa nach Judäa übertragen, und ebensowenig das Gegenteil. Nicht das scheint mir die Frage zu sein, ob die älteste Überlieferung von Erscheinungen in Judäa gewußt habe — darin stimmen alle Quellen überein —, sondern ob in diesem letzten Teil der Geschichte Jesu ursprünglich auch Galiläa mit in Betracht gekommen ist. Die Frage kann in diesem Zusammenhange nicht zu Ende geführt werden. Aber das bedarf doch wohl keiner weiteren Begründung, daß es nahe genug lag, Jesus auch noch einmal nach Galiläa zu führen, in seine Heimat und an den Ort, wo er vordem schon seine Jünger als Apostel instruiert und ausgesandt hatte. In der synoptischen Grundschrift scheint davon nicht die Rede gewesen zu sein; erst in ihrer Verarbeitung bei Markus-Matthäus hat sich hier wie vorher schon oft für das Gebiet von Judäa das von Galiläa eingestellt, sodaß nun das Leben Jesu da seinen Abschluß findet, wo es sich fast ganz abgespielt hatte mit einziger Unterbrechung der Reise zum Tode in Jerusalem.

### 9. Schluß.

Wir summieren die gewonnenen Ergebnisse.

Der erste Eindruck der geographischen Disposition des Lebens Jesu bei den Synoptikern ist, zumal wenn man etwa vom 4. Evangelium kommt, der einer großen Einfachheit; und dieser Eindruck wird nicht wesentlich verändert, wenn man den Verlauf des Markusevangeliums genauer prüft. Nachdem Jesus im Süden von Palästina durch Johannes getauft worden ist, beginnt er seine Lehrtätigkeit erst in Galiläa, und zwar nimmt er dort dauernd seinen Wohnsitz in Kapernaum. Dorthin kehrt er immer wieder zurück von kleineren und größeren Reisen. Diese halten sich alle in dem Gebiet nördlich von Samaria: die Gaulanitis, die Dörfer von Cäsarea Philippi, das Gebiet von Tyrus und Sidon werden besucht; nach Samaria oder gar nach dem Mittelpunkt des religiösen Lebens des jüdischen Volkes, nach dem Sitze eines relativ gering von heidnischer Bevölkerung durchsetzten Judentums, nach Judäa, verirrt er sich nie. Erst als es zu

sterben gilt, zieht er nach Jerusalem, weisagt aber seinen Jüngern einen Rückzug nach Galiläa in der Zeit nach seiner Auferstehung. Wenn Einfachheit unter allen Umständen das Zeichen des höheren Alters ist, so läßt sich diesem äußerst einfachen Grundriß nur die unbedingte Priorität vor den drei anderen Evangelien zusprechen. Aber es gibt auch eine Einfachheit der Schablone und der Konstruktion gegenüber der Mannigfaltigkeit und Unregelmäßigkeit des Lebens, und nur die genaue Untersuchung der geschichtlichen Aktenstücke kann die Entscheidung darüber bringen, welche von beiden Möglichkeiten bei Markus vorliege.

Bei Matthäus ist, wenn wir von der bei Markus fehlenden Kindheitsgeschichte und den kleineren Bewegungen auf galiläischem Gebiete, endlich auch von der Straße, auf welcher Jesus nach Jerusalem zieht, absehen, das Bild das gleiche wie bei Markus. Dagegen wird es bei Lukas gänzlich umgestaltet durch den sogenannten Reisebericht, sodann durch die Annahme einer Tätigkeit Jesu in Judäa vor seinem Auftreten in Galiläa, durch eine ganze jüdische Periode nach dem Bericht von seinem Aufenthalte in Kapernaum und endlich durch einen längeren Aufenthalt auf nichtgaliläischem Gebiete vor seiner letzten Reise nach Jerusalem, von wo dann Jesus seine Rückkehr in die Heimat nach seiner Auferstehung in Aussicht stellt. Der Eindruck einer gewissen Verworrenheit steigert sich noch durch die Beobachtung, daß man in dem Abschnitt zwischen Feldpredigt und Säemannsgleichnis Jesus bald in Galiläa, bald wieder in Judäa findet. Daß wir hier eine Korrumpierung des Grundriffes von Markus-Matthäus finden, kann angesichts der großen Einschaltung 9, 56 — 18, 14 gar nicht zweifelhaft sein. Und einem Schriftsteller, der so unbarmherzig und plump die Ordnung einer von ihm benutzten Schrift zerstört hat, kann man es schon zutrauen, daß er gegen das Schwanken zwischen Galiläa und Judäa in dem Abschnitt nach der Feldpredigt gänzlich unempfindlich gewesen ist. Er übernahm den Stoff, wie er ihn vorfand, ohne ihn für die Herstellung eines einheitlichen Bildes zu verarbeiten. Aber eben deshalb ist es ganz unwahrscheinlich, daß besondere, ihm eigene Absichten ihn veranlaßt haben sollten, an dem Bilde der geographischen Disposition des Markus Änderungen vorzunehmen. Und dieser Zweifel wird bestätigt durch die angestellte Untersuchung der einzelnen Stellen, die auf eine Gestalt der synopti-

sehen Disposition des Lebens Jesu zurückweist, die sich charakteristisch von der bei Markus-Matthäus unterscheidet.

Hiernach stellt sich der Verlauf des Lebens Jesu so dar: Nach seiner Taufe durch Johannes ist er zuerst in Judäa aufgetreten und hat in Jerusalem der Versuchung widerstanden, durch Schaumwunder die Menge für sich zu gewinnen. Dann wendet er sich nach Galiläa, wo er in den Synagogen unter großem Beifall lehrt. Als zwei charakteristische Beispiele seiner Wirksamkeit wird sein Auftreten in Nazareth und in Kapernaum geschildert. Dieses verläßt er, um in anderem als galiläischem Gebiete zu wirken. Er begibt sich nach Judäa, und hier entwickelt sich eine immer schroffer werdende Stellung zu den Pharisäern. Daneben wächst sein Einfluß bis in das Meerengebiet hinein. Mit dem noch am Werk befindlichen Johannes berührt er sich aufs freundschaftlichste. Dann zieht er mit den aus seiner großen Jüngerzahl ausgewählten Zwölfen wieder dem Norden zu, und nachdem er einige Zeit mit ihnen gewandert, sendet er sie selbständig aus. Bei ihrer Rückkehr ist ihm der Boden in Galiläa heiß geworden. Herodes Antipas, der den Täufer in Peräa über die Seite geschafft hat, streckt die Hand auch nach Jesus aus. Dieser begibt sich in das Gebiet des Philippus und bleibt dort, bis die Nähe des Festes ihn veranlaßt, auf dem nächsten Wege durch Samaria nach Jerusalem zu ziehen. Dort stirbt er, dort erscheint er seinen Jüngern, dort verläßt er sie.

Von irgendwelcher Unordnung, wie sie das Bild des kanonischen Lukas bietet, ist keine Spur vorhanden. Aber der Unterschied von Markus ist allerdings sehr stark. Bei diesem beginnt und schließt Jesu Tätigkeit in Galiläa und nur nach Tagen bemißt sich der Aufenthalt Jesu in Judäa und Jerusalem. Bei Lukas beginnt und schließt Jesu Tätigkeit in Judäa; dazwischen liegt ein zweimaliger Aufenthalt in Galiläa, unterbrochen durch eine lange Tätigkeit Jesu in Judäa. Bei dem zweiten Aufenthalt Jesu im Norden fällt für Galiläa nur die Hälfte der Zeit ab, die andere fällt auf die Golanitis.

Das ist, so weit ich es erkennen kann, das Bild der geographischen Disposition des Lebens Jesu nach der den kanonischen ersten drei Evangelien zu Grunde liegenden Schrift. Unwillkürlich fragt man sich: Wie steht dazu das vierte Evangelium? Daß sich dessen Disposition damit nicht deckt, liegt ebenso auf der Hand, wie daß sie

ihm viel verwandter ist als der des Markusevangeliums. Man sieht darin eines der oft beobachteten Zeichen, daß sich Lukas der johanneischen Tradition nähere. Wenn nur nicht diese Vorstellung eine so unfaßbar vage wäre. Meint man, daß die festliegende johanneische Tradition dem Lukas zu einer Art von Harmonie mit den beiden ersten Synoptikern Anlaß gegeben habe, so muß man sich darüber wundern, daß Lukas gerade in solchen Zügen von Markus-Matthäus abweicht, die sich bei Johannes nicht finden. Meint man aber, Lukas sei eine Etappe auf dem Entwicklungswege, der von Markus nach Johannes führe, so müßte man die Kraft angeben können, die zu einer Entwicklung in dieser Richtung den Anlaß gegeben hätte. Gerade auf dem Gebiete der geographischen Disposition des Lebens Jesu ist eine solche Kraft bisher nicht deutlich gemacht worden. So scheint also nur eine dritte Möglichkeit übrig zu bleiben, daß die Überlieferung der synoptischen Grundschrift und die des 4. Evangeliums in ihrem Ursprung von einander unabhängig sind. Ob und wie sie auf daselbe Bild der Geschichte Jesu zurückgehen, ist eine Frage, die erst nach der kritischen Analyse der geographischen Disposition des 4. Evangeliums beantwortet werden kann. Die oft gehörte Behauptung aber, die johanneische Darstellung des Lebens Jesu mit ihrer starken Hervorhebung von Judäa und Jerusalem müsse für eine kritische Darstellung außer Betracht bleiben, da nach Markus feststehe, daß Jesus nur zu seinem Tode in Jerusalem gewesen sei, muß, wie man sonst auch über den historischen Wert des 4. Evangeliums urteilen mag, als eine große kritische Voreiligkeit betrachtet werden, zumal da das von Lukas so unverdaut herübergewommene große, überaus wertvolle Quellenstück 9, 56–18, 14 von Jesu wiederholtem Aufenthalt in Judäa und Jerusalem in ganz selbständiger Weise berichtet.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern in Bethsaida.

Eine Untersuchung der Perikope Matth. 16, 13–23; Mark. 8, 27–33; Luk. 9, 18–22 würden andere anders überschreiben, als es hier geschehen ist; etwa: der Tag von Cäsarea Philippi, oder: das Petrusbekenntnis, oder: die Offenbarung des Messiasgeheimnisses. Die Berechtigung der von mir gewählten Überschrift mag die folgende Untersuchung erweisen.

#### 1. Die Stellung des Gesprächs im Zusammenhang der synoptischen Überlieferung.

Will man den Sinn des Gespräches Jesu mit seinen Jüngern sicher bestimmen, so muß man zuerst klar machen, welche Stellung es im Gang der evangelischen Erzählung einnimmt. In dieser Beziehung stimmen die drei synoptischen Berichte nicht mit einander überein. Am einfachsten liegt die Sache bei Lukas. Wir versuchen deshalb zunächst, deutlich zu machen, in welchem Zusammenhange sich dort die in Frage kommende Perikope befindet.

In 9, 1–16 wird von der Ausendung der Jünger berichtet. An die Erzählung von ihrer Tätigkeit (v. 6: *ἔξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ*) schließt sich 9, 7–9 der Bericht, wie Herodes Antipas, aufmerksam geworden auf die von Jesus ausgehende Bewegung, versucht habe, seiner habhaft zu werden, um zu erfahren, was hinter dem Gerede des Volkes stecke, von dem die einen Jesus für den von den Toten erstandenen Täufer, die anderen für Elias, die dritten für einen der alten Propheten hielten. Der nächste Absatz 9, 10. 11 erzählt, wie sich Jesus sofort nach der Rückkehr der Zwölfe mit ihnen nach Bethsaida zurückgezogen habe, also aus dem Gebiete des Herodes Antipas auf das des ungefährlichen Philippus. Die Volkshaufen ziehen ihm dahin nach, und er predigt und heilt. In 9, 12–17 folgt der Bericht von der wunderbaren Speisung der 5000. Daran schließt sich in 9, 18–21 der Bericht von einem Gespräch, das Jesus mit seinen Jüngern gehabt hat, nachdem er sich mit ihnen vom Volk

zurückgezogen hatte. Jesus erkundigt sich bei ihnen nach dem Gerede des Volkes über ihn, das dem Herodes Anlaß gegeben hat, auf Jesus zu fahnden, und ihm selbst, das Gebiet von Galiläa zu verlassen. Er erhält denselben Bescheid, den Herodes bekommen; die einen reden von ihm als von Johannes dem Täufer, die andern als von Elias, die dritten als von einem der alten Propheten. Auf Jesu Frage, als wen die Apostel ihn dann bezeichnen, antwortet Petrus: als den Christ Gottes: *εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ.* Darauf hin befiehlt ihnen Jesus, dieses keinem zu sagen. Daran schließt sich in 9, 22 f. die erste Leidensweisagung und daran endlich in 9, 23–27 eine Rede an das Volk. Die Einleitung dazu: *ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας,* stellt sie Jesu Gespräch mit seinen Jüngern gegenüber, das v. 18 so eingeleitet wird: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων.* Auch der Inhalt der Volksrede knüpft an das vorher Berichtete an. Von den Volksmassen, die Jesu auf seinem Fluchtwege in das Gebiet des Philippus nachgezogen waren, hieß es v. 11: *οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ.* Mit Rücksicht hierauf und auf die Lage eines aus der Heimat Geflohenen, in der sich Jesus befindet, sagt er: *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, οὗτος σώσει αὐτήν.* Über das Geschick solcher, die sich einer als bedenklich oder staatsgefährlich beurteilten Person angeschlossen, vgl. Act. 5, 36. 37.

In dem kurz reproduzierten Gedankengang von Luk. 9, 1–27 finden sich zwei tote Punkte, das sind die Geschichte von der wunderbaren Speisung v. 12–17 und die erste Leidensweisagung 9, 22. Der straffe Zusammenhang der Berichte von den Absichten des Herodes und der Entweichung Jesu auf das Gebiet des Philippus mit dem vom Gespräche Jesu in Bethsaida wird ohne sichtbaren Grund gelockert durch das Dazwischentreten der Speisungsgeschichte. Aber mehr als das, sie widerstrebt geradezu einer Verknüpfung mit dem Berichte von Jesu Entweichen nach Bethsaida. Über den Ort, wo sich die Speisung vollzog, äußern sich die Jünger v. 12 zur Genüge: *ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλω κόμας καὶ ἀγροὺς*

καταλύσωσιν καὶ εὐρωσιν ἐπισιτισμόν, ὅτι ᾧδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἔσμεν. Jesus befindet sich also mit dem Volke an einem wüsten Orte, in dessen weiterem Umkreise sich Dörfer und Weiler befinden, in die die Leute wandern müssen, wenn sie Speise kaufen und Nachtquartier finden wollen; in v. 10 aber wird von Jesus berichtet: *ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά*. Diese Ortsbestimmungen schließen sich aus, selbst wenn man v. 10 übersetzen wollte „er entwich in die Gegend der Bethsaida genannten Stadt“, denn v. 12 nennt keine πόλις, sondern nur κῶμαι und ἀγροί. Überdies ist jene Übersetzung ebenso unrichtig, als wenn man 4, 16: *ἦλθεν εἰς Ναζαρά*, übersetzen wollte: „er kam in die Gegend von Nazara“. Um jenen Gedanken zum Ausdruck zu bringen, stand die Wendung *εἰς τὰ μέρη*, bezw. *εἰς τὰ ὄρια Βηθσαϊδά* zur Verfügung. Die grelle Unstimmigkeit von v. 10 mit v. 12 erklärt auch die Varianten neben *εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά*. Die einen nehmen einfach den Text von v. 12 in v. 10 hinüber und lesen *εἰς τόπον ἔρημον*, die andern kombinieren beide *εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά*. Cod. D liest *εἰς κώμην καλουμένην Βηθσαϊδά*, was Wellhausen geneigt wäre, für die richtige Lesart zu halten: „das alte Dorf kann von der neuen Stadt Julias unterschieden sein“. Allein in den Evangelien wird nie ein Unterschied zwischen Bethsaida und Julias gemacht; der Name Julias kommt überhaupt nicht vor, Bethsaida wird Mark. 8, 23. 26 als Dorf, Joh. 1, 44. Matth. 11, 20f. Luk. 10, 12f. als Stadt bezeichnet. Es liegt näher, daß κώμη aus v. 12 als daß es aus Mark. 8, 23. 26, bezw. Joseph. Ant. 18, 2, 1 stammt. Aber weder in dem einen noch in dem anderen Falle wird dadurch der Widerspruch zwischen Luk. 9, 10 und 12 gehoben. Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Perikope von der Speisung 9, 12–17 erst später in die Lukas zu Grunde liegende Schrift eingeschoben worden ist, das Gespräch Jesu mit den Jüngern 9, 18–22 sich also eng an die Perikope von Jesu Entweichen nach Bethsaida 9, 10f. angeschlossen hat. Das wird auch dadurch bestätigt, daß, während in v. 11 und 18 von dem Volk der Plural οἱ ὄχλοι gebraucht wird, im Abschnitte von der Speisung v. 12 und 16 der Singular ὁ ὄχλος steht.

Das gleiche Urteil wie über die Perikope von der wunderbaren Speisung ist über die von Jesu erster Leidensweisagung 9, 22 zu

fällen: εἰπὼν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι. Es erscheint gänzlich unmotiviert, wie sich mit 9, 22 die Rede zu einer Weissagung auf Jesu Leiden in Jerusalem wendet. Das Gespräch Jesu mit den Jüngern ist nicht hervorgerufen durch Anzeichen von Feindschaft seitens der Machthaber in Jerusalem, sondern durch die Versuche des Herodes, an Jesus heranzukommen. Den Eindruck des später hinzugefügten gewinnt man ferner durch Vergleichung der sogenannten zweiten Leidensweissagung Luk. 9, 44: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Nachdem 9, 22 so genaue Mitteilungen über das Leiden Jesu gemacht worden waren, begreift sich nicht, wie es zu erklären ist, daß Jesus jetzt so ganz allgemein redet. Jedenfalls kann man nicht sagen, daß gerade in Erinnerung an die erste Leidensweissagung Jesus sich jetzt mit einer kurzen Andeutung begnügen konnte, denn es wird so stark wie nur möglich hervorgehoben, daß die Jünger über den Sinn der Worte Jesu völlig im Unklaren geblieben seien: οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἰσθῶνται αὐτό, καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου. Alles das spricht dafür, daß die erste Leidensweissagung erst später in die lukanische Grundchrift aufgenommen worden ist. Schon jetzt möchte ich auf die richtige Beobachtung hinweisen, die J. Weiß bezüglich der zweiten Leidensweissagung im Markustexte gemacht hat<sup>1</sup>, und die auf den Lukastext noch mehr zutrifft, sofern dort die Weissagung noch viel kürzer und rätselhafter lautet und keine Bemerkung über Jesu Tod und Auferstehung enthält. So vollständig die erste Leidensverkündigung 9, 22 aus dem ganzen dortigen Zusammenhang herausfällt, so vollständig schließt sich dem Gespräche Jesu mit den Jüngern v. 18–21 seine Rede an das Volk v. 23 ff. an. Nachdem Jesus den Jüngern verboten hatte, von ihm als dem Messias zu sprechen und dadurch bei Herodes das Mißtrauen zu steigern, wendet er sich an die ganze Volksmenge (πρὸς πάντας), von der er sich v. 18 (κατὰ μόνας) entfernt hatte, und ruft ihr mit Beziehung auf ihr Nachziehen aus Galiläa in die Golanitis (v. 11) zu, daß, wer ihm nachfolgen wolle, dies nicht bloß für den Augenblick, sondern

1. Das älteste Evangelium S. 243.

1. Die Stellung d. Gesprächs im Zusammenh. d. Synopt. Überlieferung. 89

καθ' ἡμέραν tun und in Selbstverleugnung sein Kreuz auf sich nehmen müsse.

Die Rede Jesu von der Kreuzesnachfolge hat im Lukasevangelium noch eine Dublette 14, 25–27. Sie befindet sich in der großen Einschaltung und hat eine Parallele in der Instruktionsrede für die Zwölf Matth. 10, 37. 38. Auch in Matth. 16, 24 ff. richtet sich das Wort an die Jünger. Die Einleitung für Luk. 14, 25–27: *συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς*, nennt man eine Aufhebung des guten Zusammenhangs, in dem sich das Wort Matth. 10 finde. Daß der „gute Zusammenhang“ auf die schriftstellerische Kunst des Matthäus zurückgeht, wie die ganze Komposition der großen Rede, dürfte feststehen. Die Angabe über den Anlaß des Wortes Luk. 14, 25 stimmt überraschend mit dem von uns nachgewiesenen Zusammenhang von Luk. 9, 11 und 23, kann aber vom Verfasser des Evangeliums selbst nicht herkommen, da dieser gerade den Zusammenhang durch Einfügung der ersten Speisungsgeschichte und der ersten Leidensweisagung gestört hat. Wir haben hier also eine bedeutsame Bestätigung für die Anordnung der von uns rekonstruierten synoptischen Grundschrift.

In diesem Zusammenhang steht die Perikope vom Gespräch Jesu in Bethsaida 9, 18–21 so fest eingefügt und in sich so leicht verständlich, daß zu ihrer Erklärung viele weitere Worte nicht nötig wären.

Aber nun weicht von der lukanischen Überlieferung, die wir in der vorliegenden Form als erweiternde Bearbeitung eines älteren Textes beurteilen mußten, die der beiden anderen Synoptiker weit ab, und es fragt sich, wie diese sich zu dem verhalten, was wir bei Lukas herausgestellt haben.

Wir setzen ein mit der Perikope von des Herodes Stellung zu Jesus, wo der lukanischen Rezension 9, 7–9. Mark. 6, 14–16 und Matth. 14, 1. 2 entsprechen. Markus stimmt mit Lukas darin überein, daß auch er die Rede des Herodes veranlaßt denkt durch die Tätigkeit der von Jesus ausgesandten Apostel. Diese Verknüpfung findet sich bei Matthäus nicht, bei dem die große Aussendungsrede in c. 10 überhaupt mit keiner Bemerkung über die Tätigkeit der Jünger schließt, und der zwischen dieser Rede und der Herodesperikope

noch den Stoff von c. 11 – 13 einschleibt, dessen Parallelen bei Markus und Lukas einen anderen Platz haben. Daß in dieser Stoffordnung wie in der Komposition der Aussendungsrede Markus und Lukas gegen Matthäus die ältere Form des Textes repräsentieren, darf ich wohl als erwiesen voraussetzen.

Was die Verknüpfung der Herodesepisode mit dem Folgenden betrifft, so findet sich auch bei Markus eine Abweichung von der Disposition bei Lukas, gegen den hier die beiden ersten Synoptiker zusammenstimmen. Wir werden deren Bedeutung am schnellsten erfassen, wenn wir zunächst die eigentümlichen Differenzen in der Berichterstattung betrachten. Bei Lukas steht es so, daß Herodes durch die Tätigkeit der entsendeten Jünger Jesu auf ihn aufmerksam gemacht wird und in Folge der mancherlei Volksreden über ihn danach trachtet, seiner habhaft zu werden. Daß er Johannes der Täufer nicht sein könne, steht ihm fest, da er diesen ja hingerichtet habe: Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα. Bei Markus liegt die Sache umgekehrt; hier sagt Herodes geradezu: ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγγέθη. Mag man das nun affirmativ oder, was weniger wahrscheinlich, interrogativ fassen, der Unterschied von der lukanischen Darstellung liegt auf der Hand. Bei Matthäus steht der affirmative Charakter der gleichen Äußerung des Herodes fest; ohne daß dort von dem Gerede des Volkes, das Jesus für den Täufer ausgibt, berichtet wird, sagt Herodes: οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγγέθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ. Beide Male erscheint Herodes nicht als eine für Jesus gefährliche Person, wie er es nach Luk. 13, 31 ist, wo die Pharisäer zu Jesus sagen: ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι Ἡρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι, sondern als ein wegen seines Mordes an Johannes von Gewissensbissen gepeinigter Mensch. Damit hängt zusammen 1) daß die Bemerkung Luk. 9, 9: καὶ ἐλήθει ἰδεῖν αὐτόν, die den Zweck der ganzen Erzählung ausdrückt, bei Markus und Matthäus fehlt; bei ihnen hat die Perikope keinen anderen Zweck, als Herodes in seiner Gewissensangst hinzustellen; 2) erklärt sich leicht, weshalb Matthäus vom Gerede des Volkes nichts berichtet, sondern nur von dem Urteil des Herodes über Jesus. Damit ist aber ein zweites Verbindungsband zwischen dieser Geschichte und dem Gespräch in Bethsaida gelöst.

Bei Markus fehlen die verschiedenen Urteile des Volkes über Jesu nicht; sie werden aber nicht aufgeführt, um die Unsicherheit des Herodes über die Person Jesu zu motivieren, sondern um seine Gewissensangst zu charakterisieren, die ihn von den drei Aussagen des Volkes gerade der zufallen läßt, die ihm seine Freveltat ins Gedächtnis zurückerst.

Weder Markus noch Matthäus bereiten auf die Flucht Jesu in das Gebiet des Philippus und auf sein Gespräch mit den Jüngern vor, dagegen bieten sie die Vorbereitung für die folgende Geschichte vom Tode des Täufers Mark. 6, 17–29. Matth. 14, 3–12. Diese fehlt bei Lukas. Man sagt, er habe sie ausgelassen, da er schon 3, 19f. einen Bericht über die Gefangensetzung des Täufers gebracht habe. Es ist mir unverständlich, wie ein so wichtiger Grund noch immer von Buch zu Buch geschleppt werden kann. Wenn Lukas die Geschichte von der Gefangensetzung berichtete, brauchte er doch die ganze lange Geschichte von seinem Tode Mark. 6, 18–29 nicht ebenfalls auslassen. Wellhausen behauptet, Lukas habe an der Stelle, wo er die Gefangennahme des Täufers erzählt (3, 19f.), die Geschichte von seiner Enthauptung noch nicht unterbringen können. Aber warum nicht? Er gibt ja doch in 3, 1–20 ein abgeschlossenes Bild von der Tätigkeit des Johannes, dessen Schlußzüge chronologisch über die 3, 21f. berichtete Taufe Jesu weit hinausreichen. Sehr mit Recht bemerkt J. Weiß: „Daß Lukas die Ermordung des Täufers wegläßt, indem er sie als bekannt voraussetzt (v. 7. 9), ist so auffallend, daß man zweifeln muß, ob er das Stück in seiner Markusevorlage überhaupt gelesen hat“.

Aber auch abgesehen von dem Verhältnis des lukanischen Textes zu dem der beiden anderen Synoptiker ergibt sich rein aus der Betrachtung dieser, daß die Geschichte von der Gefangennahme und Ermordung des Täufers eine erst später in einen festen Zusammenhang eingefügte Perikope ist. Jedenfalls handelt es sich bei ihr um eine Episode, die aus Anlaß der Bemerkung von der Enthauptung des Täufers Mark. 6, 16 an dieser Stelle eingesetzt worden ist und die in diesem Zusammenhang deutlich hervortretende chronologische Ordnung der Ereignisse unterbricht. Wie äußerlich die Einfügung stattgefunden hat, ersieht man daraus, daß sich unmittelbar an den Schluß des Abschnittes Mark. 6, 17–29 die Bemerkung anschließt:

καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν: also ohne weiteres eine Fortführung des mit 6, 17 unterbrochenen Berichtes, ohne irgend eine erklärende Wiederaufnahme des fallengelassenen Erzählungsfadens, einfach mit καί. Daraus erklärt sich auch, daß Matthäus 14, 12 das Subjekt des letzten Satzes der Episode (καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦσαν τὸ πῶμα καὶ ἔθραυαν αὐτόν), die Jünger des Johannes, mit dem des folgenden bei Markus (καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀνήγγειλαν αὐτῷ πάντα, ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν), den Aposteln Jesu, identifiziert und nun von den Jüngern des Johannes aus sagt: καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. Mit Recht bemerkt Wellhausen: „Matthäus hat die Parenthese am Schluß glatt in den Zusammenhang übergehen lassen, den sie in Wahrheit unterbricht: vielleicht das wichtigste Kriterium für sein Verhältnis zu Markus“. Hier wenigstens läßt sich der Text bei Matthäus garnicht begreiflich machen ohne die Annahme, daß ihm der des Markus vorgelegen habe. Es ist dem Matthäus überhaupt nicht wieder zum Bewußtsein gekommen, daß die Johannesgeschäfte den Zusammenhang unterbricht, denn die folgende Perikope von der Speisung der Fünftausend schließt er 14, 13 unmittelbar an den Bericht vom Tode des Johannes an: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν. Aus alle dem ergibt sich, daß die Perikope vom Tode des Johannes von Markus in die von ihm verwendete ältere Schrift eingefügt und von Matthäus mit diesem Zusammenhang noch fester verankert worden ist. Fehlt sie bei Lukas ganz, so ist doch wohl der nächste Schluß nicht der, daß er sie aus der von ihm benutzten Schrift gestrichen, sondern daß er sie in seiner Vorlage ebenso wenig gelesen hat wie Markus, der sie erst in dieselbe eingefügt hat.

Von hier aus kehren wir noch einmal zurück zu den S. 90 besprochenen Differenzen zwischen Markus und Lukas in der Herodesperikope Mark. 6, 14–16 und Luk. 9, 7–9. Bei Lukas erscheint Herodes keineswegs durch den Mord des Johannes beunruhigt. Er weiß, daß er den Johannes zu den Toten befördert hat; somit kann das Gerede des Volkes, Jesus sei Johannes, nicht richtig sein. Bei Markus erscheint Herodes als von Gewissensbissen gepeinigt; er weiß, Johannes ist wieder von den Toten auferstanden. Diese Wendung schließt sich aufs engste mit der Johannesperikope zusammen und zwar

in der von Markus überlieferten Form. Hier erscheint Herodes als ein dem Täufer im Grunde nicht abgeneigter und in Folge dessen über seinen, ihm von der Herodias durch List abgezwungenen Tod betrübter Mann; vgl. besonders v. 19f.: *ἡ δὲ Ἡρωδιάς ἐνεῖχεν αὐτῶ καὶ ἠθέλην αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο. ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβήτετο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν.* Zu dem Tenor einer solchen Erzählung paßt die Form der Herodesperikope bei Markus. Bei Matthäus ist die Johannesgeschichte anders gewendet: nur die Furcht vor dem Volk, das den Täufer für einen Propheten hielt, bestimmte den Herodes, ihn nicht sofort zu töten. Das entspricht an sich gewiß mehr dem tatsächlichen Hergang, so wie der Darstellung bei Luk. 3, 19f. 13, 31f. 23, 8–12 und Joseph. Ant. 18, 5, 4. Aber man erkennt doch aus v. 9 (*καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὄρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσεν δοθῆναι*), daß der Matthäustext auf den des Markus mit seiner sentimentalischen Auffassung des Herodes zurückgeht, wie auch der Plural *διὰ τοὺς ὄρκους* offenbar auf die Schilderung des Vorgangs bei Markus v. 22f. im Unterschied von der Matth. 14, 7 zurückweist.

Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß die lukianische Darstellung der Herodesgeschichte 9, 7–9 als Vorbereitung für Jesu Entweichen in die Gaulanitis und sein Gespräch in Bethsaida die ältere Form der dem Verfasser des zweiten und dritten Evangeliums vorgelegenen Schrift repräsentiert.

Es ist im höchsten Maße interessant zu sehen, daß Wellhausen über die Herodes- und die Johannesperikope ganz ebenso urteilt, wie wir getan, daß er auch gegen die Ursprünglichkeit des Markusberichtes und für dessen Überarbeitung ebenso entschieden auftritt. Aber dem einfachen Schluß, daß die ältere Form der Tradition in Lukas noch erhalten sei, weicht er aus. Bei der Wichtigkeit der Sache muß ich mir erlauben, die Wellhausenschen Bemerkungen ganz mitzuteilen: „Es scheint eine spätere Redaktion den Anfang des zweiten Teils (des Markus, 6, 14–33) überhaupt stark überarbeitet und den wahren Zusammenhang der Dinge völlig verdunkelt zu haben. Nach dem uns jetzt vorliegenden Texte wird 6, 14–29 bloß benutzt, um die Pause zwischen Aussendung und Rückkunft der Apostel

auszufüllen. Als Lückenbüßer kann aber der König Herodes hier von Haus aus nicht gedient haben. Er kann auch nicht bei den Haaren herbeigezogen sein, um durch seine Äußerung Gelegenheit zu dem Nachtrage über das Ende des Täufers zu geben. Sondern er muß in den richtigen Zusammenhang hineingehört haben, sein Auftreten muß an dieser Stelle für die Geschichte Jesu bedeutungsvoll gewesen sein. Lukas verrät ein natürliches Gefühl, wenn er Mark. 6, 17–29 ganz übergeht und dafür zu 6, 14–16 den Schluß macht: *καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν*. Denn im 2. Teil des Evangeliums Marci verläßt Jesus die Machtsphäre des Antipas, tritt über in benachbarte Gegenden, wo dieser nichts zu sagen hat . . . . Der Grund dafür ist nach der ältesten Überlieferung die Furcht vor Antipas gewesen . . . . Das Stück 6, 14–16 muß also ursprünglich mit einer für Jesus bedrohlichen Spitze geschlossen haben. Warum ist dieselbe aber jetzt abgestumpft und durch 6, 17–29 gleichsam in Watte gehüllt? Die Antwort darauf läßt sich aus Luk. 13, 31 ff. erschließen. Dort erhält Jesus den Rat, sich aus dem Staube zu machen, *ὅτι Ἡρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι*. Er gibt zur Antwort, um Herodes' willen tue er das nicht, aber allerdings müsse er über kurzem aus Galiläa fortwandern, weil es seine Bestimmung sei, in Jerusalem zu sterben und nicht anderswo. Man hat mithin die Furcht vor Herodes nicht als Motiv dafür gelten lassen wollen, daß Jesus Galiläa verläßt und sich endlich nach Jerusalem begibt. Das hat weiter zu dem Bestreben geführt, die Feindschaft des Antipas gegen Johannes und Jesus überhaupt aus der Luft zu schaffen und aus dem Bösewicht einen guten Mann zu machen. Nach Mark. 6, 17–29 hört er den Täufer gern und ist trostlos, ihn nicht retten zu können; die Schuld an seiner Hinrichtung wird ihm nach Kräften abgenommen und der Herodias aufgebürdet. Nach Luk. 23, 11. 15 erklärt er Jesus für unschuldig, so wenig ihm dieser auch entgegenkommt. Und statt *θέλει σε ἀποκτεῖναι* Luk. 13, 31 heißt es Luk. 9, 9: *ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν*“.

Wellhausens Kritik des Markustextes ist schlagend, die Erklärung der geschichtlichen Verdunkelung durch Rückgang auf Luk. 13, 31 ff. scheint mir verfehlt. Schon die Annahme, daß sich Jesus damals in Galiläa befunden, ist unbewiesen; war er damals in Peräa, so bekommt das Wort ein ganz anderes Gesicht. Die Tendenz aber, die

Schuld am Morde des Johannes der Herodias aufzubürden, hat nichts zu tun mit der angeblichen Tendenz, Jesu Entweichen aus Galiläa nicht aus Furcht vor Antipas zu erklären. Daß Herodes nach Luk. 23, 11. 15 Jesus als des Todes nicht schuldig erklärt, teilt er mit Pilatus, auch mit Felix dem Paulus gegenüber, ohne daß bei den beiden letzteren ein Grund vorliegt, ähnliche Tendenzen für eine solche Berichterstattung anzunehmen. Die Forderung aber, 9, 9 solle ursprünglich gelautet haben *ἐξήτει ἀποκτεῖναι αὐτόν*, würde eine völlige Umgestaltung der ganzen Perikope Luk. 9, 7–9 zur Folge haben. Daß das *ἐξήτει ἰδεῖν αὐτόν*, das sich als die Folge der dem Herodes zu Gehör gekommenen mancherlei Reden über Jesus ergibt, als Wunsch des Mörders des Johannes für Jesus Anlaß genug sein konnte, Galiläa zu verlassen, durfte der Berichterstatter dem Urteil seiner Leser ohne weiteres zutrauen. Somit liegt die Sache nicht so, daß demselben Lukas, dem Wellhausen diese ungeschichtliche Zustimmung des Bildes des Herodes zuweist, ein natürliches Gefühl gelehrt habe, die polemische Spitze der Herodesperikope wieder anzusetzen und die diese Geschichte in Watte wickelnde Johannesperikope wieder zu entfernen, sondern er hat ganz einfach in der von ihm benutzten Schrift die Sachen so gelesen, wie sie nach Wellhausen ursprünglich konzipiert gewesen sind.

Der Bericht von Jesu Entweichen nach dem Gebiet des Philippus wird eingeleitet bei Markus wie bei Lukas durch die Erzählung von der Rückkehr der Apostel und der Berichterstattung über ihre Taten. Hier liegt eine eigentümliche Differenz vor, sofern es bei Markus heißt: *ἀπήγγειλαν αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν*, während Lukas nur hat: *διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν*. Das *καὶ ὅσα ἐδίδαξαν* des cod. A ist natürlich aus dem Markustexte herübergenommen. Daß es bei Lukas fehlt, ist immerhin werkwürdig, da 9, 6 die Wirksamkeit der Apostel nach den zwei Seiten hin charakterisiert wird: *εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες*. Und doch ist bei dem lukanischen Zusammenhang das Fehlen eines Berichts über die Lehre der Apostel nicht zufällig, da Jesus erst im Gespräch zu Bethsaida die Rede auf diesen Punkt bringt: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*. Diese Verknüpfung von Luk. 9, 10 mit 9, 18–22 ist bei Markus durch das hinzutretende *καὶ ἐδίδαξαν* in Wegfall gekommen.

Noch verschiedener lautet der Bericht über Jesu Entweichen, und zwar steht hier Markus ganz für sich, während Lukas und Matthäus

näher zusammentreffen, obwohl sie gerade in den vorangehenden Worten am weitesten von einander abstanden, sofern bei Lukas die Apostel, bei Matthäus dagegen die Jünger des Täufers zu Jesus kommen. Dieser Differenz entspricht es, daß es bei Lukas heißt: *παραλαβὼν αὐτοὺς ἐπεχώρησεν*, bei Matthäus: *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν*. Aber beide Male ist es Herodes, der Jesu Entweichen veranlaßt. Dabei mag man sich daran erinnern, daß bei Matthäus aus der Schilderung vom Tode des Täufers die sentimentalen Züge von dem Bilde des Herodes fast alle entfernt worden sind, ja von ihm geradezu ausgesagt wird 14, 5: *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον*. Da im übrigen die Abhängigkeit des Matthäus von der Markusperikope nachgewiesen ist, so kann diese Umgestaltung der Geschichte wohl nur auf Beeinflussung durch andere Überlieferung zurückgehen; und so begreift es sich, daß Jesu Entweichen aus Galiläa auch hier zurückgeführt ist auf die Furcht vor Herodes. Das ist nun allerdings nur schwer vorstellbar, wenn dem Matthäus für die Perikope von der Entweichung Jesu diejenige Form der Markusüberlieferung vorgelegen hat, die wir in dem kanonischen Markusevangelium haben. Dort findet sich für den Ortswechsel Jesu 6, 31 folgendes Motiv angegeben: *καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ ἐπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν*. Also Jesu Fortgehen hat keinen anderen Grund als das Ruhebedürfnis der Apostel. J. Weiß nennt dieses einen Versuch des Bearbeiters, noch deutlicher zu motivieren, der ins Kleinliche und Platte fällt. Wellhausen charakterisiert in seiner drastischen Weise die Darstellung des Markus so: „Die Jünger sollen sich von der anstrengenden Reise erholen, aber wegen des Volksandrangs nicht daheim, sondern durch eine abermalige Reise über das Wasser in die Wüste. Dabei kommen sie jedoch vom Regen in die Traufe. Denn auch die Menge muß mit, weil sie für 6, 34–44 unentbehrlich ist. Die Leute gehen um den See herum, als ob sie den *τόπος κατ' ἰδίαν* wüßten, und kommen an dem Ziel, das sie nicht kennen, auf dem Umwege zu Fuß schneller an als Jesus in gerader Linie zu Schiff. Dies alles nimmt sich etwas künstlich aus, wie eine redaktionelle Verknüpfungsarbeit“. Das alles ist durchaus schlagend. Aber wenn Wellhausen fortfährt: „Auch

# 1. Die Stellung d. Gesprächs im Zusammenh. d. synopt. Überlieferung. 97

Matthäus und Lukas scheinen es dafür angesehen zu haben, sie legen keinen Wert darauf“, so ist damit zunächst das Verhältnis der beiden Schriftsteller zu Markus sehr ungenau bezeichnet. Beide haben das Motiv des Ruhebedürfnisses der Jünger überhaupt nicht. Das *κατ' ἰδίαν* ist nicht gesagt in Bezug auf das Bestreben Jesu, vom Volke getrennt zu sein, sondern in Bezug auf die Tatsache, daß er und die Jünger allein entwichen sind, das Volk ihnen dann aber gefolgt ist. Endlich weiß Lukas nichts von einer Seefahrt und davon, daß das den See umgehende Volk früher angekommen sei als Jesus, sondern von einer Wanderung nach dem nördlich vom See gelegenen Bethsaida, bei der ihm die Volksmassen gefolgt sind, die er dann am Zielpunkt seiner Reise empfangen hat (*ἀποδεξάμενος αὐτούς*). So findet sich in dem lukianischen Berichte nicht ein einziger von den Zügen, in denen Wellhausen Zeichen dafür sieht, daß wir es hier mit einer „redaktionellen Verknüpfungsarbeit“ zu tun haben. Und doch zieht er daraus nicht den Schluß, daß wir bei Lukas die alte Textform vor uns haben, sondern nur, daß Lukas auf des Markus Verknüpfungsarbeit keinen Wert gelegt habe. Aber mußte er sie deshalb beseitigen, und trauen wir ihm zu, daß er gerade alle die Züge beseitigt haben werde, die Wellhausens Scharfsinn als verräterisch hervorgehoben hat?

Etwas anders steht es mit dem Verhältnis des Matthäus zu Markus. Er teilt mit ihm die Seereise, die in Verbindung mit dem allen dreien gemeinsamen Zuge, daß Jesus ohne das Volk fortgegangen, dieses ihm aber gefolgt sei, zu der wunderlichen Anschauung führt, daß das Volk auf dem Landwege schneller an das jenseitige Seeufer gekommen sei, als Jesus zu Schiff. Die Seereise gehört zur Geschichte von der wunderbaren Speisung, wie sich nicht bloß aus Mark. 6, 45. Matth. 14, 22 ergibt, sondern auch aus dem Parallelbericht in Joh. 6, der geradezu beginnt: *μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης*; vgl. auch Joh. 6, 17, desgleichen Mark. 8, 10. Matth. 15, 39. Ist nun von mir S. 86 f. nachgewiesen worden, daß in der Schrift, auf die Lukas zurückgeht, die Speisungsgeschichte nicht gestanden hat, so erklärt sich daraus, weshalb in den Versen, die ihr jetzt bei Lukas vorausgehen, von einer Seefahrt nichts zu lesen ist<sup>1</sup>. Von hieraus werden nun alle die Diffe-

1. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 63 behauptet

Epitta: Streitfragen.

renzen des Stückes Matth. 14, 13 f. mit der Parallele Luk. 9, 10 f. klar. Von dem bei Lukas fehlenden *ἐν πλοίῳ* Matth. 14, 13 war bereits die Rede. Das *εἰς ἔρημον τόπον* statt *εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά* bei Lukas ist natürlich bedingt durch die folgende Speisungsgeschichte; vgl. Matth. 14, 15: *ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος*. Wenn es bei Matthäus v. 13 heißt *καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ περὶ τοὺς ὄρους τῶν πόλεων*, wo Lukas liest: *οἱ δὲ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ*, so ist das *περὶ τοὺς ὄρους* natürlich in Beziehung auf das vorangegangene *ἐν πλοίῳ* gesagt. Wenn es aber von den Menschenmassen heißt, daß sie *ἀπὸ τῶν πόλεων* gekommen seien, so liegt hier nicht die Vorstellung des Lukas vor, daß die bei Jesus weilenden Massen ihm nachgezogen seien (vgl. Luk. 4, 42), sondern daß man von den Städten am See seine Fahrt beobachtet und dann sich nach dem vermutlichen Landungsplatz begeben habe. Dazu paßt das Verb *ἠκολούθησαν αὐτῷ* und das bestimmte *οἱ ὄχλοι* natürlich herzlich schlecht, und es versteht sich von hier aus die Form der Parallele bei Markus 6, 33: *καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν αὐτοὺς πολλοί, καὶ περὶ τῶν ὄρων ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον καὶ προῆλθον αὐτούς*. In Matth. 14, 14 weist das *ἐξελθόν* hin auf das Verlassen des Schiffes, und die Worte *εἶδεν πολλὸν ὄχλον* (nachdem es unmittelbar vorher *οἱ ὄχλοι* geheißen) erinnern an den aus den Städten zusammengelaufenen Haufen, nicht an die Menschenmassen, die sich bei Jesus an dem Orte befanden, von wo er entwich, und auf die in der Parallele bei Lukas ein einfaches *αὐτούς* zurückweist. Daß endlich das bei Lukas ganz fehlende *καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ αὐτοῖς* der Speisungsgeschichte angehört, zeigt der Eingang der Dublette von der Speisung der Viertausend Mark. 8, 2. Matth. 15, 32: *σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον*. Die Bedeutung dieser Differenzen zwischen Matthäus und Lukas wiegt um so schwerer, als ja in unserm Lukas-evangelium die Speisungsgeschichte steht. Daß sie in der Grundschrift nicht gestanden haben kann, wird durch die eben gegebenen Darlegungen vollends bewiesen sein.

Dadurch ist aber nicht bloß bewiesen, daß sich Matth. 14, 13 f. darin von der Parallele bei Lukas unterscheidet, daß die Einleitung offenbar aus Versehen: „Statt der dreifachen Seefahrt des Markus erwähnt Lukas nur eine, jedoch an einer Stelle, wo sie pragmatisch, als Einleitung dazu, daß Jesus das Gebiet des Herodes verläßt, nichts zu bedeuten hat“.

## 1. Die Stellung d. Gesprächs im Zusammenh. d. synopt. Überlieferung. 99

der Speisungsgeschichte mit dem Bericht von Jesu Entweichen nach Bethsaida verknüpft ist, sondern daß dasjenige, was Markus noch über Matthäus hinaus hat, nur als Redaktionsarbeit letzter Hand beurteilt werden kann und eine Markusform bietet, die dem ersten Evangelium nicht vorgelegen hat. Bis jetzt hat sich also herausgestellt, daß die lukianische Vorbereitung des Gesprächs von Bethsaida die älteste Form der synoptischen Überlieferung darstellt.

Nun aber erhebt sich von Seiten der beiden ersten Synoptiker das größte Bedenken. Bei ihnen steht zwischen dem Bericht von Jesu Entweichen und dem Gespräche mit seinen Jüngern nicht bloß wie bei Lukas die Geschichte von der Speisung der Fünftausend, sondern eine ganze Reihe von Perikopen, die bei Lukas fehlen: Mark. 6, 45–8, 26. Matth. 14, 22–16, 12 (nur ein paar Worte Jesu daraus finden sich in der großen lukianischen Einschaltung Luk. 11, 53 f. 12, 1. 54–56.) Für die Frage nach dem literarischen Zusammenhang des Gesprächs in Bethsaida ist diese angebliche Lücke im Texte des Lukas von größter Bedeutung. Denn durch jene Perikopenreihe wird nicht bloß äußerlich das Gespräch außer jeden Zusammenhang gebracht mit der Herodesgeschichte und dem Entweichen Jesu aus Galiläa, sondern es fällt auch das Motiv für letzteres, die Feindschaft des Herodes, weg. Denn nun ist überhaupt garnicht mehr von einem längeren Aufenthalt in Gaulanitis die Rede: unmittelbar nach der wunderbaren Speisung begibt sich Jesus mit seinen Jüngern wieder an das westliche Ufer des Sees und wirkt in der zu Galiläa gehörigen Landschaft Genesaret (Mark. 6, 45. 53. Matth. 14, 22. 34). Nach einer Nordreise in die Gegend von Tyrus und Sidon folgt die zweite wunderbare Speisung, wieder an der östlichen Seite des Sees (Mark. 7, 31. 8, 1 ff. Matth. 15, 29. 32), und von da erfolgt dann sofort, wie bei dem ersten Speisungsberichte, eine Überfahrt an das westliche Ufer (Mark. 8, 10. Matth. 15, 39). Wenn sich schließlich Jesus nach Bethsaida begibt (Mark. 8, 22), so wird dafür kein Grund angegeben, und kein Mensch kann auf den Gedanken kommen, daß sich Jesus auf der Flucht vor Herodes Antipas befunden. Damit ist also tatsächlich jede Verbindung zwischen dem Gespräch in Bethsaida und der Herodesperikope durchschnitten.

Aber es fragt sich nun: gehört wirklich der bei Lukas fehlende Abschnitt des Markus und Matthäus zu der synoptischen Grundchrift?

Damit treten wir an eine der wichtigsten Fragen des synoptischen Problems heran, deren, wenn auch nur kurze, Erledigung sich bei dieser Untersuchung nicht umgehen läßt.

Nach Wernle<sup>1</sup> liegt überhaupt kein Problem vor: „Die Geschichten der „großen Lücke“ hat Lukas gelesen. Gründe zum Auslassen sind leicht zu nennen“. J. Weiß betont wiederholt, die Gründe für jene Auslassungen seien bisher nicht genügend erkannt worden, und es lasse sich nicht beweisen, daß Lukas wirklich den bei ihm fehlenden Abschnitt des Markus als Vorlage benutzt habe<sup>2</sup>. Wellhausen endlich sagt<sup>3</sup>: „Von Mark. 6, 34–44 springt Lukas auf Mark. 8, 27 ff. über. Was bei Markus in der Mitte liegt ist eine spätere Kompilation. Unzweifelhaft aber gibt Lukas nicht den echten Kern wieder, der zu Grunde liegt“. Diese drei Urteile zeigen zur Genüge, wie wenig geklärt bis jetzt die Frage ist, an deren Beantwortung das richtige Verständnis eines für das Leben Jesu überaus wichtigen Abschnittes hängt.

Wenn wir uns an die Lösung des Problems begeben, so gehen wir von dem Resultate aus, daß der Satz Luk. 9, 10: (*Ἰησοῦς*) *ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά*, der von Lukas benutzten Grundschrift angehört, daß aber die 9, 12–17 folgende Speisungsgeschichte nur einen späteren Einschub bedeutet. Der Grund dafür: die Unstimmigkeit des Schauplatzes der Speisung mit Jesu Aufenthalt in Bethsaida, würde auch bei Markus zutreffen, wenn er nicht an Stelle von *εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά* lasse: *εἰς ἔρημον τόπον*. So hängt der Bericht von Jesu Entweichen bei ihm mit dem von der wunderbaren Speisung tadellos zusammen. Nun aber taucht die Ortsangabe Bethsaida in Mark. 6, 45 auf als Zielpunkt der Reise Jesu an das jenseitige Ufer: *καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν*. Es fragt sich nun, ob die für den Anschluß der Speisungsgeschichte unmögliche Ortsbestimmung Bethsaida in Luk. 9, 10 hier an richtigem Platze stehe. Daß das nicht der Fall ist, zeigen einerseits die Varianten an dieser Stelle, andererseits die mannigfachen Bemühungen, ihr einen anderen Sinn abzugewinnen,

1. Die synoptische Frage S. 5.

2. Die Evangelien des Markus und Lukas S. 432; Die Schriften des Neuen Testaments S. 422.

3. Das Evangelium Lucae S. 40.

als der so einfache und deutliche Wortlaut fordert. Daß hier die codd. b i q statt: ut praecederent eum trans fretum ad bethsaidam, lesen: a bedsaida (bessaida, bethsaida), kann nicht Erinnerung an die älteste Lesart sein. Wie sollte Markus dazu gekommen sein, erst an dieser Stelle den Ort der Speisung zu nennen, für den natürlich Bethsaida hier gerade so unmöglich wäre, wie in v. 32? Wir haben hier nichts anderes als den Versuch, Mark. 6, 45 mit Luk. 9, 10 in Übereinstimmung zu bringen. Auf andere Weise hat das cod. a versucht, indem er statt ad bethsaidam setzte: in contra bessaida. Er zeigt damit den Anlaß zur Entstehung der Ansicht von zwei Bethsaida im Neuen Testament. Aber von einem so genannten Ort auf der Westseite des Sees gelegen weiß die sichere Überlieferung nichts<sup>1</sup>, während die Existenz und Lage von Bethsaida-Julias jenseits des Jordan oberhalb seines Einflusses in den See durch das Zeugnis von Josephus und Plinius gesichert ist (Jos. Ant. XVIII, 2, 1. XX, 8, 4. Bell. Jud. II, 13, 2. III, 10, 7. Vita 72; Plinius, Nat. hist. V, 15, 71). Auch in Mark. 8, 22 kann nur an Bethsaida-Julias gedacht sein, da sich Jesus nach 8, 10. 13 dorthin von der Westseite des Sees zum jenseitigen Ufer hinüber, und nach 8, 27 von dort *εἰς τὰς κόμας Καισαρίας τῆς Φιλίππων* begibt. Nach Joh. 1, 44 scheint es nur ein Bethsaida zu geben, und wenn Joh. 12, 21 ohne genaue Spezialisierung der Landschaft von *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* die Rede ist, so geschieht das nicht, um ein galiläisches Bethsaida von einem gaulanitischen zu unterscheiden, wozu an jener Stelle am allerwenigsten Anlaß gewesen wäre — eher in Joh. 1, 44 —, sondern zu erklären, weshalb sich die Griechen gerade an Philippus wandten, der aus einer Gegend stammte, in der mit der jüdischen Bevölkerung die griechische stark gemischt war, was ja gerade bei Bethsaida-Julias der Fall war. Auch sonst werden wohl in leichter Ungenauigkeit Orte der Gaulanitis als galiläische bezeichnet; vgl. Joseph. bell. Jud. II, 20, 4. Weshalb man nun gar bei Matth. 11, 21. Luk. 10, 13 an ein am westlichen Ufer des Sees liegendes Bethsaida denken müsse, ist erst recht nicht einzusehen. Dagegen ist diese Ansicht in Mark. 6, 45 schwer zu umgehen. Man nimmt zwar an, daß es sich bei Markus nicht um eine Fahrt quer über den See an das westliche Ufer handele, sondern um eine Fahrt an der öst-

1. Vgl. auch Wellhausen, Lukas S. 54.

lichen Küste bis zu deren nördlichstem Punkt, wo landeinwärts Bethsaida lag (vgl. z. B. Holzmann, S. 140, Swete The Gospel according St. Mark p. 129). Aber dagegen spricht zunächst der Ausdruck *εἰς τὸ πέραν* Mark. 6, 45. Matth. 14, 22, der dann auch begreiflicher Weise von dem sinaitischen Syrer und einigen Minuskeln gestrichen worden ist, damit man sich die Überfahrt vorstellen könne als quer über die nordöstliche Seebucht ausgeführt. Hiergegen spricht nun aber wieder, daß sich nach Mark. v. 47. Matth. v. 24 die Jünger *ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης* befunden. Daß sie durch widrigen Wind dort hingetrieben seien, wird nicht gesagt, sondern, daß sie dort gegen widrigen Wind zu kämpfen gehabt hätten. Nachdem sie den See überquert haben, kommen sie in die Landschaft Gennesaret (Mark. 6, 53: *καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ*; Matth. 14, 34), die am Westufer des Sees südlich von Kapernaum gelegen ist. In der Parallelgeschichte Joh. 6 geht die Fahrt vom Platz der wunderbaren Speisung ohne weiteres nach Kapernaum hinüber (Joh. 6, 17: *καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ*). An die Geschichte der Speisung der Viertausend Mark. 8, 1–10. Matth. 15, 32–39, die offenbar eine Dublette zu der von der Speisung der Fünftausend ist, schließt sich ebenfalls eine Seefahrt an, die laut Markus nach Dalmanutha, laut Matthäus nach Magadan, bezw. Magdala geht: Namen, die auf die Westseite des Sees hinweisen. Aus allen diesen Gründen ergibt sich, daß die Seefahrt nach der Speisung der Fünftausend vom östlichen Ufer des Sees nach dem westlichen gegangen sein muß, was ja auch in der Rezension des Matthäus keine Schwierigkeit hat, da dort keine andere geographische Näherbestimmung steht als *εἰς τὸ πέραν*. Wenn Wellhausen und Merz, um den sonst unüberwindlichen Schwierigkeiten zu entgehen, die Speisung auf das westliche Seeufer verlegen wollen, so bedarf es dazu der Annahme, daß in Mark. 6, 32 eine Korrektur des Originalen vorliege. Somit erhält man den Eindruck, daß *πρὸς Βηθσαϊδάν* in Mark. 6, 45 ein fremdes Element ist, und auf die Frage, woher es stamme, wird es wohl keine andere begründete Antwort geben als: aus der Lukas 9, 11 zu Grunde liegenden Schrift. Daß das umgekehrte Verhältnis bestehe, daß also Lukas aus Mißverständnis von Markus die Ortsbestimmung in seinen Text vor die Speisung der Fünftausend gesetzt habe, ist ja ganz undenkbar. Denn

während man sich bei Markus die Sache einigermaßen zurechtlegen kann, wäre durch die Übertragung des *Βηθσαϊδά* nach Luk. 9, 10 nur eine Schwierigkeit geschaffen worden, die in den Parallelen Mark. 6, 32. Matth. 14, 13 fehlt. Verständlich wäre nur ein Verfahren wie das in Matth. 14, 22 angewandte, wo *πρὸς Βηθσαϊδάν* gestrichen ist. So wird man sich die Sache nicht anders vorstellen können, als daß Markus, da die Stadt Bethsaida nicht den Ort der wunderbaren Speisung bezeichnen kann, sie als den Ort angesehen hat, nach dem man von der wüsten Stätte hingefahren ist. Ob sich Markus über die Lage dieses Ortes eine bestimmte Vorstellung gemacht hat, wage ich nicht zu entscheiden. Wahrscheinlich ist es mir nicht. J. Weiß urteilt über den ganzen bei Lukas fehlenden Abschnitt: „wir haben einen topographischen Wirrwarr vor uns, der kaum zu enträtseln ist“.

Noch an einer anderen Stelle berührt sich die Perikope von dem Seewandeln Jesu Mark. 6, 45–52 merkwürdig mit Lukas, bei dem sie fehlt. Dies wird besonders deutlich, wenn man den Text der dem Lukas zu Grunde liegenden Schrift, in dem die Speisungsgeschichte fehlte, ins Auge faßt: (9, 10f.) *ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά. οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ. καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς χροῖαν ἔχοντας θεραπείας ἴατο. (9, 18) καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί.* Diese Darstellung berührt sich mit Mark. 6, 45f. nicht bloß in der Ortsangabe Bethsaida, sondern auch darin, daß sich Jesus, nachdem er dem Volke gedient, zum Gebete zurückgezogen habe. Man pflegt das so zu deuten, daß man bei Lukas von einer Nachwirkung von Mark. 6, 46 spricht. Der Nachweis, daß *πρὸς Βηθσαϊδάν* Mark. 6, 45 ein fremdes Element in jenem Zusammenhang ist, legt die umgekehrte Deutung nahe. In der Tat macht Mark. 6, 46 (*καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι*) den Eindruck, dem Verlauf der Erzählung nicht organisch anzugehören. V. 47: *καὶ ὄψις γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς*, schließt sich ohne weiteres an v. 45 (*καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προσάγειν εἰς τὸ πέραν [πρὸς Βηθσαϊδάν], ἕως αὐτοῦ ἀπολύει τὸν ὄχλον*) an. Zum Spätwerden brauchte es nicht mehr, als daß Jesus die

Menge entließ; fand die wunderbare Speisung doch schon gegen Ende des Tages statt (Mark. 6, 35: *καὶ ἤδη ὄρας πολλῆς γινομένης*); ja Matth. 14, 15 gebraucht dort schon statt des vorsichtig gewählten Ausdrucks bei Markus die Zeitbestimmung *ὀψίας δὲ γινομένης*. Dazu kommt, daß die Bemerkung, es sei spät gewesen, als die Jünger bereits mitten auf dem See gefahren, Jesus aber von den Volksmassen verlassen allein am Lande gestanden sei, deutlich ausspricht, daß Jesus das Volk entlassen habe. Vor allem aber kann dieser Zeitpunkt nicht so spät fallen, daß die Bemerkung in v. 48: *καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς*, unverständlich wird. Dem Matthäus ist sie es geworden, denn er bemerkt nichts davon, daß Jesus gesehen habe, wie das Schiff von den Wellen bedrängt worden sei, sondern nur: *τὸ δὲ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος*. Aus alle dem ersieht man, daß v. 46 ein störendes Element ist. Weshalb er eingefügt worden ist, läßt sich wohl erkennen: Wenn Jesus erst in der vierten Nachtwache zu den Jüngern kommt, so muß er doch nach der Entlassung des Volkes irgendwo gewesen und durch andere Beschäftigung in Anspruch genommen worden sein. Da lag denn schon an sich nichts näher als die Annahme, daß Jesus einen Teil der Nacht im Gebet zugebracht habe. Und wenn Markus die Ortsbezeichnung aus Luk. 9, 10 herübernahm in die Geschichte vom Seewandeln Jesu, so ist der Zug vom Beten Jesu um so leichter zu erklären, wenn er bei Lukas ursprünglich neben der Ortsbezeichnung Bethsaida stand. Möglicherweise ist bei Mark. 6, 46 auch die in das 4. Evangelium aufgenommene Überlieferung wirksam gewesen. Sie unterscheidet sich von beiden synoptischen Speisungsgeschichten dadurch, daß in diesen Jesus jedes Mal das Volk entläßt, während Jesus nach Joh. 6, 15 dem Volke sich entzieht, das ihn zum König machen will: *φεύγει πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος*, und die Jünger dann am Abend ohne ihn nach Kapernaum abfahren. Der Ausdruck bei Markus *ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος* berührt sich in der Tat mit der johanneischen Darstellung, die sich sonst mit der bei Markus überhaupt nicht vereinigen läßt. Das Beten stammt jedenfalls nicht von Johannes, sondern aus Luk. 9, 18.

Zu diesen Zeichen, daß auch dem Verfasser des Markusevangeliums eine Schrift vorgelegen haben muß, in der das Entweichen

Jesu aus Galiläa sich sofort mit seinem Aufenthalt in Bethsaida verband, kommt als drittes, daß Markus in der letzten Perikope des Abschnittes, den er vor Lukas voraus hat, 8, 22–26, Jesus wieder nach Bethsaida bringt, wo er einen Blinden heilt. Somit stehen wir also hier auf ganz demselben Platze, wo sich Jesus vor seinem Gespräche mit den Jüngern auch bei Lukas befand; ja, die diesem vorausgehende Tätigkeit Jesu ist beide Male die gleiche, sofern es Luk. 9, 11 heißt: *καὶ τοὺς ἄρτους ἔχοντας θεραπείας ἴατο.*

Was läßt sich nun eigentlich zu Gunsten des Abschnittes Mark. 6, 31–8, 26 als eines Bestandteiles der synoptischen Grundschrift sagen? Weder von organischer Verbindung mit den umliegenden Abschnitten, noch von einer Ordnung der Stoffe kann die Rede sein. Er nimmt sich aus als eine ziemlich regellose Auslese aus anderen evangelischen Überlieferungen, wie das besonders bei der zweimaligen Darbietung des Speisungswunders zu Tage tritt. Weshalb er gerade an dieser Stelle des synoptischen Berichtes eingefügt ist, kann verschiedene Gründe haben; der Anfang der eingeschalteten Perikopenreihe sowie deren Schluß schließt sich an Luk. 9, 10 f. bequem an. Luk. 9, 11 heißt es von Jesus in Bezug auf die *ὄχλοι: καὶ ἀποδέξάμενος αὐτούς.* Es wird *ἀποδέχεσθαι* gern von gastlicher Aufnahme gebraucht, vgl. z. B. Act. 15, 4. 18, 27. 28, 30. Somit war dort eine passende Stelle für die Perikope, in der berichtet wird, daß Jesus die Fünftausend wunderbar bewirtet habe. Die letzte Perikope der Reihe führt aber an denselben Ort, von dem Luk. 9, 10 berichtet, Bethsaida. Wenn man gegen die Annahme, daß Markus die Perikopenreihe erst in die synoptische Grundschrift eingefügt habe, geltend macht, Lukas habe diesen Abschnitt gekannt, so ist das ja ganz richtig. Der Beweis dafür liegt freilich nicht darin, daß sich die Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer Mark. 8, 14 f. in Luk. 12, 1 wiederfindet, und daß das Wort vom Händewaschen Mark. 7, 1 f. ein gewisses Gegenstück an Luk. 11, 38 hat. Diese beiden Lukasstellen stehen in einem ganz anderen literarischen Zusammenhang, dem der großen Einschaltung, die eine Quelle für sich darstellt, die Lukas in die synoptische Grundschrift eingeschoben hat. Wohl aber beweist das Vorhandensein der Geschichte von der Speisung der 5000 bei Lukas, daß der Verfasser des dritten Evangeliums nicht bloß die synoptische Grundschrift in ihrer ältesten Form gelesen hat,

sondern auch spätere Erweiterungen derselben. Aus einer von diesen hat er die erste Perikope des eingeschalteten Stückes aufgenommen. Auf die Frage, weshalb er die anderen nicht auch aufgenommen habe, läßt sich sehr viel leichter antworten als auf die, weshalb er aus der Schrift, die er seinem Evangelium zu Grunde gelegt, eine Reihe von Perikopen gestrichen habe. Für ersteres genügt schon die einfache Annahme, daß er für die Aufnahme aller dieser Stücke keinen Platz mehr in seiner Buchrolle gehabt habe. In der Abweisung der anderen Stücke wurde er dann noch durch die Erwägungen bestärkt, daß Eine Speisungsgeschichte genug sei, und daß in seinen beiden Hauptquellen zu den Worten und Wundern Jesu in jenem Abschnitte bereits genügend Parallelen vorhanden seien.

Ein weiteres Eingehen auf die Frage nach der Herkunft des Stückes Mark. 6, 31—8, 26 kann hier unterbleiben. Das Gesagte genügt zu dem Nachweise, daß die Verknüpfung des Gespräches bei Bethsaida mit der Herodesperikope und der von dem Entweichen Jesu aus Galiläa der unsern Synoptikern zu Grunde liegenden Schrift eigentümlich ist, bei Lukas aber noch deutlicher hervortritt als bei den an dieser Stelle mit fremdem Stoffe reichlicher ausgestatteten Markus und Matthäus.

Ehe wir nun in die Erklärung des Bethsaidagespräches bei Lukas in seinem Verhältnis zu den beiden anderen Synoptikern eintreten, wird es nötig sein, der Verbindung der Perikope nach vorwärts noch eine kurze Untersuchung zu widmen.

Es ist S. 87 f. nachgewiesen worden, daß in der Grundschrift des Lukas die auf das Gespräch in Bethsaida folgende Leidensweisung 9, 22 nicht gestanden haben kann, vielmehr die Rede an das Volk 9, 23 ff. sich unmittelbar angeschlossen haben muß. Bei Markus und Matthäus folgt nun auf das Gespräch nicht bloß die Leidensverkündigung, sondern auch der Protest des Petrus gegen Jesu Leidensverkündigung und die ihm dafür gewordene Zurückweisung Mark. 8, 31—33. Matth. 16, 21—23. An der richtigen Beurteilung des Verhältnisses von Lukas zu den beiden ersten Synoptikern hat man sich dadurch hindern lassen, daß man nur das Fehlen der Petrusepisode bei Lukas ins Auge faßte. In Bezug darauf sagt Wellhausen, was wohl allgemeine Empfindung ist: „Hinter 9, 22

übergeht Lukas (nicht aber Matthäus) den Protest des Petrus gegen die Passion des Messias und seine scharfe Zurückweisung durch Jesus mit Stillschweigen; er will so etwas auf den von ihm sehr ins Licht gesetzten Hauptapostel nicht kommen lassen“. Das oder Ähnliches ist gewiß das Motiv eines Schriftstellers gewesen, der die erste Leidensweisagung in die synoptische Grundschrift einschaltete, die Petrus-episode aber fortließ. Daraus folgt jedoch nichts über die Hauptfrage, ob sich nicht aus den beiden ersten Synoptikern ergebe, daß in der von ihnen benutzten Quelle Jesu Verbot, ihn als Messias auszugeben, ursprünglich mit der Rede von der Kreuzesnachfolge verbunden gewesen sei.

Ich habe bereits S. 88 darauf hingewiesen, daß J. Weiß lediglich auf Grund einer Untersuchung des Markustextes zu dem Schlusse gekommen ist, die sogenannte erste Leidensweisagung sei der Grundschrift erst später eingefügt worden. Mit ihr hängt aber die Petrus-episode so eng zusammen, daß das Fortfallen jener auch das dieser bedeutet<sup>1</sup>. Es ist in der Tat völlig unbegreiflich, wie es nach der zweiten Leidensweisagung Mark. 9, 31 f. von den Jüngern heißen kann: *οἱ δὲ ἠγγρόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, nachdem in Mark. 8, 31–33 Petrus die Leidensverkündigung so gut verstanden hatte, daß er darauf Jesum zur Rede stellte und vor allen Jüngern eine scharfe Zurückweisung erfuhr. Man kann freilich auch sagen, es sei völlig unverständlich, daß die Jünger die zweite Leidensweisagung nicht begriffen hätten. Sie lautet bei Markus 9, 31: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται*. Die Worte sind so deutlich, daß auf sie Matth. 17, 23 die Bemerkung folgt: *καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα*. Eine Erklärung der Bemerkung vom Nichtverstehen der Jünger begreift sich nur bei der Form der Weisagung, wie sie sich bei Lukas findet: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*. Dieser Ausdruck ist in der Tat von rätselhafter Allgemeinheit, und es ist mir unbegreiflich, wie Wellhausen darüber nur urteilt, Lukas sage nichts von der bei Markus erwähnten Auferstehung. Er sagt auch nichts von seinem Tode. In der Menschen Hände fallen, braucht nicht „ge-

1. So auch M. Brückner, Die Petruszählungen im Markusevangelium: Zeitschr. f. d. ntstl. Wiss. VIII, 59.

tötet werden“ heißen, es kann auch bloße Mißhandlung oder Gefangen-  
nahme bedeuten. Es ist mir überhaupt unverständlich, wie man einen  
Augenblick daran zweifeln kann, daß die Spezialisierung des allge-  
meinen Eindrucks durch Hinweis auf Tod und Auferstehung erst spätere  
Bearbeitung des Grundtextes ist, nicht aber der kurze und allgemeine  
Text eine grundlose Verstümmelung der Vorlage. So gewiß nun  
aber bei der zweiten Leidensweisagung die Wendung des Matthäus  
*ἐλωπήθησαν σφόδρα* die konsequente Umgestaltung eines Textes ist,  
in dem Jesus aufs deutlichste von seinem Tod und seiner Auferstehung  
spricht und in dem früher schon Petrus auf solche Weisagung durch  
seinen Protest reagiert hat, so gewiß ist es, daß beide Male Todes-  
und Auferstehungsweisagung samt dem Proteste des Petrus erst später  
eingefügt worden sind.

Es darf zur Bestätigung der obigen Untersuchungen noch kurz  
gezeigt werden, wie es mit der sogenannten dritten Leidensweis-  
agung (Matth. 20, 17–19. Mark. 10, 32–34. Luk. 18, 31–34)  
steht. Von den drei Synoptikern hat dieses Mal nur Lukas eine  
Bemerkung darüber, daß die Jünger Jesu Wort nicht verstanden  
hätten: *καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν, καὶ ἦν τὸ ὄηγμα τοῦτο  
κεκρυμμένον ἀπ’ αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα*. Es ist  
diese Bemerkung tatsächlich hier noch weniger begreiflich als bei der  
zweiten Leidensweisagung des Markus, wo es durch Matthäus ge-  
teilt ist, da die dritte ganz ins Spezielle der Leidensgeschichte ein-  
geht. Ließ sich dort nachweisen, durch Vergleich mit dem Lukastext,  
daß die speziellen Ausführungen nur spätere Zusätze sind zu dem  
Original: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας  
ἀνθρώπων*, so wird es hier bei Lukas nicht anders sein. In der  
Tat zerfällt seine Weisagung ganz wie die zweite bei Markus und  
Matthäus in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Jener lautet:  
*τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ  
ἀνθρώπου*. Auf diese Wendung, die sich bei Markus und Matthäus  
nicht findet, paßt die Bemerkung von der Unfähigkeit der Jünger,  
Jesu Worte zu verstehen. Somit wird sie allein in der synoptischen  
Grundschrift gestanden haben. Der spezielle Teil dagegen — *παρα-  
δοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαιχθήσεται καὶ ὕβρισθήσεται  
καὶ ἐμπτυσθήσεται, καὶ μαστιγώσαντες ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ  
ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται* — ist erst von dem Verfasser des Evan-

gelliums in Anschluß an solche Rezensionen, wie sie bei Markus und Matthäus vorliegen, der Grundchrift hinzugefügt worden.

Kehren wir nun zur ersten Leidensweisagung zurück, so tritt in der Form bei Markus und Matthäus hervor, daß diese hier einen Einschnitt in der Geschichte Jesu zum Ausdruck bringen. Diese Absicht zeigt sich schon bei Markus: *καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν*, wird aber noch deutlicher ausgesprochen bei Matthäus: *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν*. Damit wird das Vorhergehende ganz losgelöst von der folgenden Rede über die Kreuzesnachfolge, die jetzt als durch die erste Leidensweisagung veranlaßt erscheint.

Für die Zusammengehörigkeit der Leidensweisagung mit der Rede Jesu über die Leidensnachfolge scheinen die Worte *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι* Mark. 8, 34 zu sprechen. Aber gerade sie unterliegen bekanntlich ernststen Bedenken. „Diese metaphorische Verwendung der noch garnicht geschähenen Kreuzigung Jesu — so bemerkt Wellhausen — befremdet aufs äusserste in seinem eigenen Munde, da sie den Hörern völlig unverständlich bleiben mußte. Das Kreuz tritt schon hier als Symbol des Christentums auf.“ Der Versuch, die Wendung „sein Kreuz tragen“ als ein auch sonst gebrauchtes Bild für „sein Leiden tragen“ zu erweisen, ist nicht gelungen. A. Meyer<sup>1</sup> weist hin auf Bereschith rabba zu Gen. 22, 6: „Und Abraham nahm das Opferholz wie einer, der sein Kreuz auf seiner Schulter trägt.“ Allein hier handelt es sich um den Gang zur Todesstätte. Da lag die Parallele zu der Gewohnheit, die hinzurichtenden ihr Kreuz selbst schleppen zu lassen, sehr nahe. Aber davon steht ja in der Rede Jesu über die Leidensnachfolge nichts, sondern nur über selbstverleugnende Nachfolge, die schließlich auch vor dem Verlust des eigenen Lebens nicht zurückschreckt. Kommt man nun aber nicht ohne die Annahme aus, daß die Wendung „das Kreuz auf sich nehmen“ nicht ohne Beziehung auf Jesu Kreuzigung entstanden sein kann, so ist damit ihre Entstehung selbst noch lange nicht erklärt. Denn Jesus redet hier garnicht von seinem Kreuze, das ihm die Jünger tragen sollen, wie es später Simon von Kyrene getan hat, sondern von ihrem eigenen Kreuze, das sie in der Nachfolge Jesu tragen sollen. Was

1. Jesu Muttersprache S. 78.

kann darunter in diesem Zusammenhange verstanden sein? Wellhausen erinnert an die Wendung: „nimm dein Joch auf dich in deiner Jugend.“ Aber der Gedanke an das Lasttier, das jung an das Joch gewöhnt wird, liegt doch diesem Zusammenhange fern, wo Menschen hinter Jesus herwandern, um bei ihm bleiben zu können. Eine Last, die in solcher Lage getragen wird, ist der Sack oder Ranzen (*πίρα*), in dem jemand für die Reise Kleidung und Nahrung mitnimmt; vgl. Luk. 9, 3. Matf. 6, 8: *μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε βλάβον μήτε πῆραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν.* Jesus hat seinen Aposteln verboten, Gepäck mit auf ihre Evangelisationsfahrten zu nehmen, da sie der Gastfreundschaft der Leute gewiß sein dürften. Wenn er hier die ihm Nachfolgenden aufordert, ihre Last zu tragen, so rechnet er offenbar nicht auf so freundliche Begegnung auf der Reise. Und damit stimmt der Zusammenhang: Jesus und die ihm nachziehenden Scharen haben das heimatische Galiläa verlassen. Unter diesem Gesichtspunkt sehe man sich die Parallele zu unserer Perikope in Luk. 14, 27. Matf. 10, 38 an. Da geht dem Wort von der Kreuzesnachfolge voran: *εἴ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής,* also die Forderung, auf die Heimat zu verzichten. Dasselbe ergibt sich aus den beiden Perikopen Luk. 9, 59–62, wo Jesus dem, der ihm nachfolgen will, verbietet, seinen Vater zu begraben, bezw. sich von den Seinen zu verabschieden. Noch wichtiger aber ist die diesen vorangehende Perikope Luk. 9, 57 f., wo Jesus dem, der ihm nachfolgen will, sagt, er habe keine Heimstätte mehr, ihm fehle, was Füchse und Vögel besitzen. Wer Jesu bei solcher Lage nachfolgen wollte, dem mußte zugerufen werden: *ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸ φορτίον<sup>1</sup> αὐτοῦ καθ' ἡμέραν.* Aus dem Zusammenhang unsrer Stelle läßt sich keine andere Grundlage gewinnen für den späteren Ausdruck „sein Kreuz auf sich nehmen“. Aber wie ist es zu diesem Ausdruck gekommen, der sich in allen fünf Parallelstellen durchgesetzt hat? Das wird doch wohl unter dem Einfluß der vorangehenden Leidensweisung geschehen sein und der Erzählung vom Zusammenstoß zwischen

1. Vgl. zu *φορτίον* Matf. 11, 30. Luk. 11, 46. Gal. 6, 5.

Jesus und Petrus. Die Verbindung mit diesen Abschnitten hat die dem Zusammenhang fremde Vorstellung hineingebracht.

Aber was hat nun die Einschaltung von Mark. 8, 31 – 33 veranlaßt? Die Erklärung liegt näher, als man auf den ersten Blick denken sollte. — Wenn man dem Gespräch zu Bethsaida die Überschrift gegeben hat „der Tag von Cäsarea Philippi“, so ist das unter allen Umständen falsch. Daß man das angebliche Petrusbekenntnis nach Cäsarea Philippi verlegt, um ihm dann etwa noch durch Hinweis auf die erhabene Natur dieses Ortes einen monumentalen Rahmen zu geben<sup>1</sup>, muß hauptsächlich durch die Matthäusrezension gerechtfertigt werden, die überhaupt in Bezug auf die historische Verwendung dieses Ereignisses eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Matth. 16, 13 heißt es: *ἔλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Aber selbst hier ist die Stadt Cäsarea Philippi nicht genannt, sondern nur ihr Gebiet. Da stellt Jesus an die Jünger die Frage: *τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Anders bei Markus: *καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου. καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων· τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι*. Hier wird also geradezu die Stadt Cäsarea ausgeschlossen; nur die Dörfer sind das Ziel der Wanderung Jesu. Als er aber das Gespräch einleitet, befindet er sich nicht schon in jenen Dörfern, sondern auf dem Wege dorthin. Bei Lukas endlich wird Cäsarea Philippi garnicht genannt: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων· τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι*. Von einem Ortswechsel ist überhaupt nicht die Rede; Jesus befindet sich also noch in Bethsaida.

Wie erklärt es sich, daß die den beiden ersten Synoptikern gemeinsame Erwähnung von Cäsarea Philippi bei Lukas fehlt? Wellhausen meint: „Cäsarea Philippi wird nicht genannt, Bethsaida 9, 10 genügt.“ Aber das ist doch keine Erklärung dafür, daß Lukas die ausdrückliche Bemerkung des Markus, Jesus habe mit seinen Jüngern das Gespräch nicht mehr in Bethsaida, sondern auf dem Wege in das

1. Vgl. H. Holzmann a. a. O. S. 83; P. Rohrbach, Im Lande Jahves und Jesu.

Gebiet von Cäsarea gehabt, einfach beseitigt. Sehr richtig urteilt J. Weiß, in der Geographie des Markus komme diese Gegend sonst nicht vor; die Angabe sei also nichts weniger als schematisch, sondern höchst konkret; sie ergebe sich auch nicht als Konsequenz einer von Markus nun einmal angenommenen Reiseroute; somit sei anzunehmen, daß die Angabe der Örtlichkeit schon in der Markus vorgelegenen Überlieferung enthalten gewesen sei. Zur Erklärung der Differenz zwischen Lukas und Markus hatte J. Weiß früher schon die Hypothese aufgestellt, daß Lukas hier vielleicht direkt die Quelle wiedergebe, die bereits vom Urmarkus benutzt worden sei. Damit hat er jedenfalls die Richtung bezeichnet, in der eine Lösung des Problems liegt. Sobald man erkannt hat, daß die Perikope vom Blinden in Bethsaida Mark. 8, 22–26 der synoptischen Urschrift nicht angehört hat, sondern mit der ganzen Perikopenreihe von der Speisung der Fünftausend erst später eingefügt worden ist, wird es klar, woher die bei Lukas fehlende Ortsangabe stammt. Sie gehört mit der Geschichte von der Blindenheilung zusammen als Übergang zu einem Bericht vom Auftreten Jesu in den Dörfern des Gebietes von Cäsarea Philippi. Aber weshalb ist dieser Übergang von Markus mit aufgenommen worden, wenn er die dazu gehörige Erzählung fortließ? Nun, er hat sie eben nicht fortgelassen; sie liegt vor in der Perikope von der ersten Leidensweisagung und dem Zusammenstoß Jesu mit Petrus Mark. 8, 31–33. Erst bei dieser Annahme erklärt sich eine Reihe bisher ungelöster Probleme des Markustextes. Wozu die doppelte Ortsbestimmung in 8, 27: *καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κόμης Καισαρίας τῆς Φιλίππων καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Wozu noch die ausdrückliche Bemerkung, daß Jesus noch nicht in dem Gebiete von Cäsarea das Gespräch gehabt, sondern auf dem Wege dahin? Matthäus hat das nicht verstanden und deshalb die Zweiteiligkeit beseitigt; 16, 13: *ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τῆς Φιλίππων ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*. Die Erklärung ist sehr einfach; die Perikope vom Gespräch Jesu mit seinen Jüngern fand Markus in seiner Vorlage mit der Ortsbestimmung Bethsaida. Da nun in der Perikope von der Blindenheilung in Bethsaida Jesus bereits den Ort verläßt (8, 23) und da nach Luk. 9, 18 das Gespräch stattfindet, nachdem sich Jesus zum Gebet zurückgezogen hat, so war

es angezeigt, zu betonen, daß Jesus auf dem Wege in die Gegend von Cäsarea dieses Gespräch gehalten habe.

Daß nun die Geschichte Mark. 8, 31 – 33 nicht auf dem Wege, sondern in der Gegend von Cäsarea spielt, dafür ist der Markustext im Unterschied von Matthäus, aber auch von Lukas ein deutlicher Zeuge. Daß wir hier an einem Einschnitte der Erzählung stehen, zeigt, wie bereits bemerkt, das ἤρξατο deutlich, und es lag nur in der Natur der Sache, wenn sich Matthäus 16, 21 nicht an der einfachen Fortführung der Erzählung mit καὶ begnügte, die sich von selbst versteht, wenn in der von Markus benutzten Vorlage Mark. 8, 31 (καὶ ἤρξατο διδάσκειν) sich an v. 27 (καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κόμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου) angeschlossen hat. Die neue Ortsangabe bezeichnete den Einschnitt, den Matthäus 16, 20 mit ἀπὸ τότε markierte. Rückt nun aber Mark. 8, 31 – 33 von der vorhergehenden Perikope ab, so fragt es sich, ob es sich hier auch nur um ein Gespräch im engsten Jüngerkreise gehandelt hat, oder um eine Szene in voller Öffentlichkeit. Für letzteres spricht sofort der Eingang ἤρξατο διδάσκειν αὐτούς verglichen mit der Umgestaltung des Matthäus ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Das gewöhnlich für die Volksunterweisung gebrauchte διδάσκειν ersetzt Matthäus durch δεικνύειν; das mehrdeutige αὐτούς durch τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. Daß Markus αὐτούς auf die Jünger bezogen hat, ist wahrscheinlich, und daß cod. v es nicht bietet, kann kaum in die Wagschale fallen; stellt man den Satz hinter 8, 27a, so versteht es sich von selbst, daß Jesus den Leuten dort im Gebiet von Cäsarea Philippi von seiner Leidenszukunft geredet hat. Und damit stimmt die weitere Darstellung bei Markus. Zunächst v. 32: καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. Diese Worte hat Matthäus fortgelassen: natürlich, denn Jesus befindet sich bei ihm ja nur im vertraulichen Kreise der Jünger. Mit der Auslassung dieses Satzes korrespondiert bei Matthäus der Zusatz: λέγων Ἰεσῶς σοι, κύριε ὃ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. Nach Markus kann sich dem Zusammenhange gemäß das ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ auf nichts anderes beziehen als auf das παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. Petrus wehrt Jesus, so öffentlich vor allem Volke von seinem Leiden und Tode zu reden. Bei Matthäus, wo das Volk fortgefallen ist, kann sich die Bedrohung nur auf die Tatsache des Leidens selbst richten. Ebenfalls

hängt mit dieser Differenz zusammen, daß es bei Markus heißt: *ὁ δὲ ἐπιτραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπειμήσεν Πέτρον καὶ λέγει*, bei Matthäus dagegen nur: *ὁ δὲ σιραφεὶς εἶπεν τῷ Πέτρῳ*. Daß Jesus die Jünger gesehen, ist ja gänzlich überflüssig in einem Zusammenhang, wo Jesus mit den Jüngern allein zusammen ist. Man kann auch nicht sagen, da Petrus Jesus auf die Seite genommen, sei dieser von den Jüngern fortgezogen worden und habe sie erst nachher wiedergesehen. Denn erstens versteht sich das von selbst und braucht nicht besonders gesagt zu sein. Dann aber ist ja doch die Situation bei Markus offenbar die, daß Jesu Umwenden durch des Petrus *προσλαμβάνεσθαι* und *ἐπιτιμᾶν* veranlaßt ist, und daß er in derselben Richtung, wo er die Jünger sieht, auch seine Worte spricht: *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ*. Daraus folgt aber mit Notwendigkeit, daß er das *παρορησία* gesprochene Wort nicht an die Jünger gerichtet haben kann, sondern an vor ihm stehende Leute. Zu ihnen hat er freimütig über sein Ende gesprochen; da fühlt er, daß ein hinter ihm Stehender ihn zu sich reißt<sup>1</sup> und ihn am Reden zu hindern sucht. Er wendet sich um und sieht hinter sich seine Jünger stehen, an ihrer Spitze Petrus, und weist diesen in seine Schranken zurück: sein Sinn ist nicht auf das göttliche *δεῖ* v. 31 gerichtet, sondern auf das, was den Menschen, zu denen Jesus redet, genehm ist<sup>2</sup>.

Somit ist der ganze Markustext im Vergleich mit den Abweichungen des Matthäus der Beweis dafür, daß die Perikope Mark. 8, 31 – 33 nicht mit dem Gespräch Jesu und seiner Jünger in Beth-

1. Vgl. LXX Ps. 17, 17: *ἐξαπέστειλεν ἐξ ὕψους καὶ ἔλαβέν με, προσέλαβε* (bezw. *προσελάβετό με* Bab<sup>b</sup>ARU) *ἐξ ὑδάτων πολλῶν*.

2. Mit dieser Erklärung werden sich die Konsequenzen völlig erledigen, die A. Schweizer, Das Abendmahl II, S. 62f. aus unsrer Perikope gezogen hat. Aber auch die Ansicht von Metz, der bei Mark. 8, 32: *καὶ παρορησία τὸν λόγον ἐλάλει* dem sinait. Syrer folgt („und offen wird er das Wort reden“) sowie dem cod. k (et coepit eis dicere quia oportet filium hominis multa pati et reprobari . . . et occidi et post tertium diem resurgere et cum fiducia sermonem loqui) und daraus schließt, Jesus habe sich bei seinen Lebzeiten noch nicht für den Messias erklärt. Der Text von syrsin und k erklärt sich aus denselben Motiven, aus denen sich die Abweichungen des Matthäus von Markus erklären: die Bemerkung v. 32a schienen nicht in den Zusammenhang eines vertrauten Gespräches Jesu mit den Jüngern zu passen.

saïda zusammen gehört, sondern in das Gebiet von Cäsarea Philippi. Nun wird auch der Text von Mark. 8, 34 klar: *καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*. Wo war denn die Volksmenge, die Jesus herbeirufen konnte, wenn er sich mit seinen Jüngern nicht an einem Orte länger aufhielt, sondern auf dem Wege in das Gebiet von Cäsarea Philippi war? Diese Schwierigkeit hat veranlaßt, daß in der Parallele bei Matthäus das Volk überhaupt fortgefallen ist: *τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*. Alles klärt sich, sobald man erkannt hat, daß die Lukasparallele: *ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας*, den Text der synoptischen Grundchrift erhalten hat. Diese Worte bedürfen keiner Erläuterung. Jesus befindet sich in Bethsaïda, wohin ihm Haufen Volks aus Galiläa nachgezogen waren 9, 10f.; von diesen zieht er sich zum Gebet und vertrauten Gespräch mit den Jüngern zurück 9, 18–21, um sich dann wieder an die Menge zu wenden. So werden auch die Bedenken Wredes (a. a. O. S. 138f.), der hier mit Recht auf eine unerledigte Schwierigkeit hingewiesen hat, erledigt sein.

Hiermit ist die Vorarbeit geleistet für eine richtige Auffassung der Perikope Matth. 16, 13–20. Mark. 8, 27–30. Luk. 9, 18–21. Auch die Untersuchung des ersten und zweiten Evangeliums hat herausgestellt, daß in der synoptischen Grundchrift die Herodesperikope, die vom Entweichen Jesu aus Galiläa, die vom Gespräch Jesu mit den Jüngern in Bethsaïda und von der Rede über die Leidensnachfolge äußerlich und innerlich eng zusammengehört haben.

## 2. Der Sinn des Gesprächs.

Die erste Frage, die einer Beantwortung bedarf, ist die nach dem Anlaß zu dem Worte, mit dem Jesus das Gespräch einleitet: *τίνα με οἱ ὄχλοι* (Mark. *οἱ ἄνθρωποι*) *λέγουσιν εἶναι*. Auch hier hat J. Weiß einer Lösung des Problems trefflich vorgearbeitet. Er bemerkt: „Es weist die Perikope über sich hinaus auf einen weiteren Zusammenhang, indem sie voraussetzt, daß die Jünger über die Volkstimmung genauer unterrichtet sind als Jesus selber. Er muß also eine Zeit lang die Fühlung mit ihr verloren haben, während sie, von ihm getrennt, unter der Bevölkerung lebten. Man kann nicht sagen, daß dies bei Markus durch den Zusammenhang motiviert ist. Denn

die Aussendung liegt doch schon ziemlich weit zurück, und auf den „Fluchtwegen“ sind die Jünger immer mit Jesus zusammen. In der alten Überlieferung wird dies alles besser motiviert gewesen sein.“ Es ist merkwürdig zu sehen, wie die einfache Lösung des Problems Weiß hier in greifbare Nähe gerückt war. Tatsächlich liegt im Original der synoptischen Schrift die Aussendung der Jünger nicht weit zurück, sondern hängt aufs engste mit dem Gespräch in Bethsaida zusammen. Während die Jünger ausgesandt waren, kamen dem Herodes allerlei Volksmeinungen über Jesus zu Ohren und veranlaßten ihn, auf Jesus zu fahnden. Dieser erfährt davon und wartet nur die Rückkunft der Jünger ab, um mit ihnen das Gebiet des Herodes zu verlassen. Sie kommen zurück und erzählen von den Taten, die sie verrichtet. Aber noch ehe sie ihm Kunde gegeben über die Stimmung des Volkes, unter dem sie umher gewandert, und noch ehe sie von ihm über ihre Predigt befragt worden sind, begibt er sich eilends in die Gaulanitis. Dort benützt er die erste stille Situation, sie über das auszufragen, was sie in der Tat besser wußten als er. So erklärt sich ganz leicht das, was bei der Stellung der Perikope im Zusammenhang des Markus und Matthäus dunkel bleiben muß.

Aber freilich eine Erklärung für Jesu Redeweise hat man auch in diesem Falle zu geben gewußt — und damit kommen wir zu dem eigentlichen Hauptpunkt in den Mißverständnissen unsrer Perikope. Man urteilt, Jesus sei sehr wohl über das unterrichtet gewesen, was man im Volk über ihn geredet habe, die erste Frage Jesu diene nur zur Vorbereitung der zweiten<sup>1</sup>; oder, Jesus habe die erste Frage gestellt, um dadurch das Bekenntnis des Petrus zu ihm als Messias „hervorzulocken“<sup>2</sup>. Unter der Voraussetzung, daß die ganze Perikope lediglich Erdichtung des Markus sei, formuliert Wrede<sup>3</sup> den Anlaß zu der Frage so: „Die abrupte und nicht eben natürlich klingende Frage Jesu nach der Meinung des Volkes wäre leicht aus der Absicht zu begreifen, ein Postament für das nachfolgende Bekenntnis des Jüngers zu schaffen.“ Auf andere Erklärungen, etwa die O. Holzmanns<sup>4</sup>, die Jünger hätten Jesus vorher damit trösten wollen, daß sie auf das

1. Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus S. 533.

2. Vgl. Wellhausen, Das Evangelium Marci. S. 65.

3. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien S. 239.

4. Leben Jesu S. 249.

hohe Urteil der Menge über ihn verwiesen, kann ich hier, da sie ohne Textunterlage sind, nicht weiter eingehen.

Setzt es Jesus denn überhaupt in diesem Zusammenhange darauf an, ein Bekenntnis zu seiner Messianität von den Jüngern zu erhalten? Ich sehe von dem, was im Bericht der Evangelien unsrer Erzählung vorangeht, zunächst ganz ab. Die Frage: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*, pflegt man zu deuten: „Für wen haltet ihr mich?“ Daß diese Deutung nicht dem Wortlaut entspricht, liegt auf der Hand. Von „halten“ steht nichts da, sondern von *λέγειν*. Dieser Satz steht in deutlicher Korrespondenz zu der ersten Frage: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι*, und zu Jesu Verbot, *ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ*. Jesus erkundigt sich nicht danach, wofür ihn das Volk hält, sondern wie es von ihm redet. Dieses Reden hatte den Herodes auf Jesus aufmerksam gemacht (vgl. Luk. 9, 7: *διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπὸ τινων ὅτι Ἰωάννης ἠγγέθη ἐκ νεκρῶν*) und Jesus zur Flucht in die Gaulanitis veranlaßt. Über dieses Reden hofft Jesus bei den Jüngern, die durchs ganze Land gezogen waren, nähere Auskunft zu bekommen. In diesem Sinne fragt Jesus: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι*, und wenn er darauf die Antwort erhält: *Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἑλείαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν*, so ist dabei selbstverständlich dreimal *λέγουσιν* zu ergänzen (vgl. Mark. 6, 15). Wenn in unmittelbarem Zusammenhang damit Jesus die Jünger, die das Reden des Volkes gehört hatten, da sie unter der Menge für Jesu Sache tätig gewesen waren, fragt: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*, so kann das selbstverständlich nur heißen: Wie redet ihr unter dem Volke über mich, nicht aber: für wen haltet ihr mich. Und dieses ihr Reden verbietet ihnen Jesus absolut: *μηδενὶ λαλεῖν τοῦτο*.

Man würde nun nicht begreifen, wie man diese einfache Sachlage hätte mißverstehen können, wenn nicht die Antwort des Petrus auf Jesu zweite Frage dazu den Anlaß gegeben hätte. Bei Lukas erfolgt sie in genauer formeller Korrespondenz zu der Antwort auf die erste: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*. Sie reden von ihm als vom Messias. Anders bei Markus und Matthäus. Ich stelle die drei Rezensionen zur schnelleren Orientierung neben einander.

Λυκάς	Μάρκος	Ματθαῖος
<i>τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ</i>	<i>ὃν εἶ ὁ Χριστός</i>	<i>ὃν εἶ ὁ Χριστός ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος</i>

Es ist auffallend, daß Wellhausen zu diesen Differenzen bemerkt: „Der nackte Satz, den Petrus bei Markus hervorstößt, macht mehr Eindruck, als der ornirierte bei Matthäus und als die Affektive bei Lukas.“ Über den „Eindruck“ läßt sich streiten. Ob nicht bei den meisten das feierliche Bekenntnis bei Matthäus mehr Eindruck macht, als das kurze sachliche bei Markus? Aber viel wichtiger als solche Erwägung ist doch die Frage nach dem sachlichen Unterschied zwischen den drei Rezensionen. An Stelle des einfachen Referates des Petrus über sein und seiner Genossen Verhalten bei Lukas bietet Markus ein Bekenntnis zu Jesus als dem Christ. Danach hatte Jesus ja gar nicht gefragt. Bei Matthäus tritt dieses Bekenntnis auf in einer Form, als ob es Antwort wäre auf eine Beschwörung wie die des Hohenpriesters Matth. 26, 63: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὸν εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Freilich ist nicht zu verkennen, daß dieser Steigerung auch schon etwas die Form der Frage Jesu entspricht, mit der er das Gespräch beginnt:

Lukas	Markus	Matthäus
τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι	τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι	τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

Lukas knüpft mit seinem οἱ ὄχλοι (vgl. 9, 11) einfach an die konkrete Situation an, wo Volksmassen sich um Jesus und seine Jünger scharten. Markus bietet das allgemeinere οἱ ἄνθρωποι, Matthäus aber ersetzt das με seiner Vorlage durch das feierlich wirkende, an Jesu Bekenntnis vor dem Synedrium (Matth. 26, 64) erinnernde τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Auch das ist nicht zufällig, daß in der Einleitung zum Bekenntnis bei Markus und Lukas einfach Πέτρος steht, bei Matthäus dagegen Σίμων Πέτρος. Zu dem Matthäusbericht paßt nun auch die bei Markus und Lukas fehlende Seligpreisung des Petrus v. 17–19. Daß diese der den Synoptikern zu Grunde liegenden Schrift nicht angehört haben kann, dürfte in weitesten Kreisen anerkannt sein. Aber dieser Erkenntnis gibt man nicht die nötige Folge in Bezug auf die Beurteilung der Perikope. In dieser Beziehung hat Wrede sehr Beherzigenswertes gesagt: „Man ist sehr in Gefahr, diese Szene unwillkürlich nach Matthäus zu interpretieren; es geschieht überaus häufig. Man muß aber bei der Erklärung des Markus völlig vergessen, daß es einen Matthäusbericht gibt . . . Von der

Feierlichkeit der Stunde, von der Bedeutung der Tat des Petrus, von dem Inhalt der erreichten Erkenntnis, von der Stimmung Jesu wie der Jünger ist so manches gesagt worden, aber wenig Eindruck hat es gemacht, daß Markus nichts davon sagt.“ Und wie steht es mit Lukas, dem das, was Wrede von Markus sagt, in noch höherem Maße gilt? Man sollte denken, es müßte nicht schwer sein, zu erkennen, wie derselbe Prozeß, den die Umbildung von Markus zu Matthäus darstellt, sich von Lukas zu Markus vollzieht. Aber es scheint, daß für solche Annahmen, die auf der Voraussetzung beruhen, daß der späte Lukas eine Form der synoptischen Urschrift benutzt hat, die älter ist als das kanonische Markusevangelium, unsre Kritik nicht zu haben ist; daß sie lieber den einfachsten Schlüssen ausweicht, als sich zu dieser Hypothese zu bequemen. Von den unzähligen Fällen, die uns veranlassen, den genannten Schluß zu machen, nenne ich nur Einen, weil er eine besonders charakteristische Parallele zu dem sogenannten „Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi“ bietet: das Bekenntnis des Centurio unter dem Kreuze Jesu:

Luk. 23, 47

Mark. 15, 39

Matth. 27, 54

ὄντως ὁ ἄνθρωπος	ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄν-	ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν
οὗτος δίκαιος ἦν	θρῶπος υἱὸς ἦν θεοῦ	οὗτος

Daß Matthäus, der den Centurio und die Soldaten das Bekenntnis aussprechen läßt und bei dem als *θεοῦ υἱὸς* Dargestellten die Bezeichnung *ἄνθρωπος* vermeidet, den Bericht des Markus steigert, gibt man ohne weiteres zu; daß aber Markus den Lukas gesteigert habe, indem er an Stelle des *ἄνθρωπος δίκαιος* den *υἱὸς θεοῦ* gesetzt, wird abgewiesen: Lukas schwächt den Ausdruck des Hauptmanns ab (Wellhausen), er verallgemeinert ihn und überträgt ihn ins ethische Gebiet (H. Holzmann) — derselbe Lukas, der sich nicht mit der Proklamierung Jesu als des Messias (1, 30–32) zufrieden gegeben, sondern ihr in v. 35–37 eine solche als *υἱὸς θεοῦ* in physischem Sinne, als Sohn der Jungfrau durch Zeugung aus dem heiligen Geiste, hinzugefügt hat!

Es stehen nun aber, wie sofort einleuchten wird, die besprochenen Differenzen zwischen den drei Synoptikern in dem Bethsaida-Gespräch in engem Zusammenhange mit der verschiedenen Stellung der Perikope im Zusammenhang der Darstellung der drei Evangelien. Bei Lukas ergibt sich die trockne sachliche Antwort des Petrus: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*, ganz von selbst aus allem, was vorangegangen ist, und die

einfache Notiz, daß Jesus den Jüngern verboten habe, so zu den Leuten von ihm zu reden, ist in keiner Weise auffallend. Bei Markus (und dem ihm folgenden Matthäus) sind die ursprünglichen Beziehungen der Perikope zu den auf sie vorbereitenden Abschnitten durch die oben geschilderte Umgestaltung dieser und den Einschub der großen Partie zwischen dem Entweichen Jesu und dem Bethsaida-Gespräch alle beiseitigt worden. Sie steht jetzt ganz unvermittelt da. Was hat sie für einen Zweck? Man kann kaum anders urteilen als den, hervorzuheben, wie hoch die Erkenntnis der Jünger von Jesus über der des Volkes stehe. Daraus aber ergab sich von selbst, daß das Referat des Petrus (*λέγομέν σε*) τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ (*εἶναι*) zum Bekenntnis *ὃν εἶ ὁ Χριστός* wurde. Ein solches Ereignis konnte aber nur dann als etwas besonders Wissenswertes überliefert und mit bestimmten Zeit- und Ortsangaben verknüpft sein, wenn es mehr bedeutete als die bloße Gegenüberstellung der vielleicht längst feststehenden Anschauungen der Jünger und des Volkes; es muß sich um eine besonders bedeutsame und feierliche Proklamation Jesu als des Messias von Seiten der Jünger gehandelt haben. Dem entspricht aber, wie Wrede richtig hervorgehoben hat, der Markustext keineswegs. Erst Matthäus hat die neuen Vorstellungen, die in die ursprüngliche Überlieferung eingedrungen sind, zur vollen Entfaltung kommen lassen, und so ist es gar nicht zufällig, daß seine Darstellung als die konsequentere in der geschichtlichen Betrachtung die des Markus immer wieder in den Hintergrund gedrängt hat. Die Feierlichkeit der Einleitung des Bekenntnisses und dieses selbst findet, was den Tenor des Ganzen betrifft, in der Seligpreisung des Petrus die entsprechende Fortsetzung, und es ist richtig beobachtet worden, daß an diesem Tenor auch der Abschluß der Perikope teilnimmt, sofern statt des *ἐπετίμησεν* bei Markus das mildere *διεστείλατο* gesetzt worden ist.

Unter diesen Umständen ist eine Untersuchung des Einschubes Matth. 16, 17–19 für die Bestimmung des Sinnes des Bethsaidagesprächs ohne Bedeutung. Immerhin wird es gut sein, auch ihm die Aufmerksamkeit zuzuwenden, um falsche Folgerungen abzuschneiden. Der Beginn der Rede Jesu an Petrus: *σαοξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, setzt voraus, daß sie gehalten sein muß, nachdem Petrus ein Bekenntnis zu Jesus ausgesprochen hat. Ob, wie Wellhausen meint, Jesus bei *σαοξ καὶ αἷμα*

auch an sich denkt, muß dahinstehen; jedenfalls hat er darin Recht, daß hier so scharf wie möglich ausgeschlossen wird, daß Jesus sich schon früher als Messias zu erkennen gegeben habe. Es fragt sich nur, wann das Bekenntnis des Petrus ausgesprochen ist? Auskunft darüber kann natürlich nicht der Zusammenhang geben, in den diese Rede Jesu später vom ersten Evangelisten eingefügt worden ist, sondern nur sie selbst, für sich genommen und ohne Rücksicht auf die chronologische Stelle, die sie jetzt einnimmt.

In dieser Beziehung gibt sie auch völlig genügende Auskunft. Zunächst erinnert die überraschende Anrede *Σίμων Βαριωνᾶ* und die Zusage in v. 18: *καὶ γὰρ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος*, an Joh. 1, 42: *σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου; σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος*. Dort bezeichnet Jesus den Simon als Petrus. Bei Matthäus tritt Simon sofort mit dieser Bezeichnung auf (4, 18), während nach Markus 3, 16 sie dem Simon erst bei der Auswahl der Zwölfe zu Teil wird. Jedenfalls ist nach beiden, und nicht minder nach Lukas und Johannes jene Benennung am Ende der galiläischen Wirkksamkeit an falscher Stelle; sie gehört in frühere Zeit. Welches diese Zeit sei, ergibt sich aus den folgenden Worten: *σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ [ταύτῃ]<sup>1</sup> τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*. Die Vorstellung von einem durch Jesus zu errichtenden Bau finden wir in der Geschichte von der Tempelreinigung: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν*; vgl. Joh. 2, 19 und Matth. 26, 61. Mark. 14, 58. Matth. 27, 40. Mark. 15, 29. Die Vorstellung vom Hausbau ist ferner aus dem Schluß der Berg-, bezw. Feldpredigt bekannt; Matth. 7, 24–27. Luk. 6, 47–49. Daher wird auch das dunkle Bild von den Hadestoren seine Erklärung finden. Maßgebend ist dafür die lufanische Rezension. Dort heißt es, nachdem beschrieben ist, wie der Bauherr in die Tiefe gegraben hat, um das Fundament auf den Fels zu setzen: *πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκεῖνη, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτήν*. Während die Matthäusparallele von einem Regenguß, Wasserströmen und Windstößen redet, erzählt Lukas vom Hereinbrechen einer Hochflut. *πλήμμυρα* ist die Flut des Meeres im Gegensatz zur *ἄμπωσις*, der Ebbe. Nach

1. Vgl. Bläß zu der Stelle. — 2) Mit dem Folgenden werden sich die Bemerkungen von Harnack: Sprüche und Reden Jesu S. 53, erledigen.

Hiob 38, 8. 10 hat Gott der Meeresflut Tore und Riegel gemacht, die sie nicht durchbrechen kann, wenn Gott sie nicht öffnet: *ἔφραξα δὲ θάλασσαν πύλαις . . . ἐθέμην δὲ αὐτῇ ὄρια, περιυεῖς κλειῖθρα καὶ πύλας*. Im engsten Zusammenhange mit dem Hinweis auf die Quellen des Meeres und den Grund der Tiefe ist dann kurz darauf v. 16f. von den Toren des Hades die Rede: *ἦλθες δὲ ἐπὶ πηγὴν θαλάσσης, ἐν δὲ ἴχνεσιν ἀβύσσου περιεπάτησας; ἀνοίγονται δέ σοι φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ἤδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν*; Wie hier den Toren des Hades Furcht zugeschrieben wird, so Matth. 16, 18 Gefinnung der Feindschaft gegen das auf den Felsen gebaute Haus der Gemeinde Jesu. Solche Feindschaft zeigt sich darin, daß sie sich öffnen, um den verheerenden Wasserfluten freien Lauf zu lassen. Aber wie es Luf. 6, 48 von der Wasserflut heißt: *οὐκ ἴσχυσεν σαλευῖσαι αὐτήν*, so Matth. 16, 19 von den Hadesstoren: *οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*. Daß mit diesem ganzen Vorstellungskreise Apoc. 12 in näher Beziehung steht, wo es v. 15 von dem das Weib (die *ἐκκλησία*) verfolgenden Drachen heißt: *ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτήν ποταμοφόροτον ποιήσῃ*, soll nur eben angedeutet werden. Vgl. damit die Ausführungen über den Leviathan Hen. 60, 7. 24. So viel ist gewiß: die ganze Rede Jesu an Petrus setzt voraus, daß sie gehalten worden ist, ehe Jesus an das Werk gegangen war, seine Gemeinde zu gründen. Das paßt natürlich nicht an das Ende seiner galliläischen Berufstätigkeit, sondern nur an den Anfang seiner Wirksamkeit, wenn man nicht Jesu Gründung der Kirche in die Zeit von Act. 2 legen will.

In die gleiche Zeit verweist endlich der an das Bild von den Türen des Abgrunds sich anschließende Gedanke in v. 19: *δώσω σοι τὰς κλειῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Die dadurch bezeichnete Tätigkeit erklärt sich aus Matth. 23, 13, wo es in Bezug auf die Schriftgelehrten und Pharisäer heißt: *κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε, οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν*. Diese Handlungsweise ist das Gegenstück von dem, was Jesus den Aposteln bei ihrer Aussendung aufträgt, das Reich Gottes zu predigen. So bezieht sich denn auch die Übertragung der Himmelreichs-schlüssel an Petrus auf seinen apostolischen Beruf. Und das Gleiche gilt von den weiteren Worten: *καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς*

οὐρανοῖς, καὶ ὁ ἐὰν λόγος ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Somit weisen uns auch diese Worte in die Zeit zu Anfang der Tätigkeit Jesu.

Fraglich kann bloß sein, ob wir eine Rezension der Geschichte von der ersten Begegnung Jesu mit Petrus haben, wie Joh. 1, 42 davon berichtet, bei der uns von einem Bekenntnis des Simon zu Jesus nur indirekt, von Jesu Bezeichnung des Simon als Petrus aber direkt berichtet wird; oder eine Variation der Geschichte der Berufung des Simon zum Apostel (Matth. 4, 18–22. Mark. 1, 16–20. Luk. 5, 1–11), wo sich allerdings weder von einem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias etwas findet, noch von einer Übertragung des Namens Kephas auf Simon, dagegen der Auftrag zur apostolischen Arbeit. Das Gleiche gilt von der Parallele zu dieser Geschichte in Joh. 21, die insofern Matth. 16, 17–19 noch näher steht, als Jesus dort den Simon Petrus anredet mit *Σίμων Ἰωάννου*. Das Wahrscheinlichste ist es wohl, daß unserer Perikope Joh. 1, 42 entspricht.

Aber wie es sich damit auch verhalten möge: sicher ist, daß Matth. 16, 17–19 in den jetzigen Zusammenhang eingefügt worden ist, nachdem in den ältesten Bericht von dem Bethsaida-Gespräch diejenige Anschauung hineingekommen war, die sich zum ersten Male bei Markus findet: Petrus bekennt sich feierlich zu Jesus als zu dem Messias. Das bot die Gelegenheit, das Wort, mit dem Jesus den Petrus selig gepriesen wegen seines Bekenntnisses, hier einzufügen, was für einem Zusammenhange Matthäus es immer entnommen haben mag. Somit ist es ganz unmöglich, von hier aus Rückschlüsse zu machen auf den Sinn des Bethsaidagesprächs, um in diesem etwa das Ereignis zu sehen, wo die Jünger sich zum ersten Male zu Jesus als dem Messias bekannt hätten.

Die Hinzufügung der Seligpreisung versteht sich nun wohl nicht allein als Ergänzung der bei Markus auftretenden Wendung der Geschichte als des Bekenntnisses des Petrus, sondern ebenso als Abschwächung des tadelnden Wortes Jesu an den Apostel. Hat Lukas dieses Wort aus den Einschaltungen des Markus nicht mit aufgenommen, da es ihm ein zu harter Tadel gegen den Felsenapostel erschien, so hat es Matthäus durch ein Wort Jesu entgegengesetzter Art paralyßiert. Jedenfalls ist durch diese beiden Einschaltungen entgegengesetzter Art der Perikope vom „Petrusbekenntnis“ ein Ge-

wicht und eine Bedeutung gegeben worden, daß man es versteht, wenn die Leben Jesu-Forschung hier eines der wichtigsten Ereignisse, einen Höhe- und Wendepunkt der Geschichte gefunden hat. Das führt uns zu der letzten Frage, mit der sich diese Abhandlung zu beschäftigen hat.

### 3. Die Bedeutung des Gesprächs für das Leben Jesu.

Einen Höhe- und Wendepunkt im Leben Jesu findet in unserer Perikope fast die ganze moderne Forschung, die konservative wie die fortschrittliche. Nur Wrede<sup>1</sup> hat dagegen Einwendungen erhoben, die so leicht nicht zu entkräften sind und uns noch besonders beschäftigen werden.

Bei den konservativen Forschern, die vor allem bestrebt sind, gewisse von unserer Perikope aus gezogene ungünstige Folgerungen für die Darstellung des vierten Evangeliums abzuwehren, findet sich das Bestreben, das „Petrusbekenntnis“ in Cäsarea Philippi zu identifizieren mit dem aus Joh. 6, 66–71 und es danach zu deuten. Ich bekenne, daß ich lange Zeit selbst von der Richtigkeit dieser Kombination überzeugt gewesen bin und es daher wohl verstehe, wie J. Weiß bei aller Selbständigkeit seinem Vater gegenüber auf den Gedanken kommen konnte, im Urmarkus sei auf die zweite der wunderbaren Speisungen und die sich anschließende Seefahrt das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi gefolgt<sup>2</sup>. Dieser Eindruck wird ja, wie J. Weiß ebenfalls richtig bemerkt, noch gesteigert durch die Anordnung des Lukas, wo sich das Gespräch in Bethsaida an die Speisung der Fünftausend anschließt. Wenn man nun noch beachtet, daß bei Markus-Matthäus wie bei Johannes eine Äußerung Jesu folgt, in der er einen seiner Jünger als *σατανᾶς* bzw. *διάβολος* bezeichnet, und daß hier wie dort eine Hinweisung auf Jesu Leiden folgt, so wird man zugestehen müssen, daß nicht wenig für jene Kombination spricht, und daß dann ja wohl auch ein gewisses Recht vorliegt, das angebliche Petrus-Bekenntnis in Cäsarea: *ὃν εἶ ὁ Χριστός*, zu deuten nach Joh. 6, 68 f.: *ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος: . . . ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ.*

1. A. a. O. S. 116 ff.

2. Das älteste Evangelium S. 210 f.

Und doch sind es alles nur Scheingründe, die zu dieser Hypothese geführt haben: In keinem der Synoptiker schließt sich Cäsarea, bezw. Bethsaida, an die Seefahrt nach der Speisung der Fünftausend an. Weder Speisung, noch Seefahrt, noch Leidensweisagung sind Bestandteile der synoptischen Grundschrift. Und daß Jesus zur selben Zeit zwei Apostel als Teufel bezeichnet haben sollte, ist auch nicht wahrscheinlich. Man könnte eher der Möglichkeit nachsinnen, ob nicht in einem der Berichte ein falscher Name stehe und beide Male etwa Judas genannt gewesen sei. Wenn wir die Sache beim Johannes-evangelium angreifen, so kommen wir auf ganz ähnliche Resultate. Ich kann hier den Beweis dafür nicht antreten, daß die wunderbare Speisung und die Seefahrt in Joh. 6 ebenjowenig zur Grundschrift des Evangeliums gehören wie bei den Synoptikern. Aber darauf darf ich wohl in Kürze hinweisen, daß der an die Geschichte vom Petrusbekenntnis Joh. 6, 66–71 sich anschließende Satz 7, 1: *μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ οὐ γὰρ ἠθέληεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι*, den, der nicht nach unwahrscheinlichen Auswegen sucht, zu der Folgerung drängt, die vorhergegangene Szene könne nicht an den galiläischen See, sondern müsse nach Judäa gehören<sup>1</sup>. Damit sind aber die Verbindungen zwischen den beiden in Frage kommenden Perikopen total zerschnitten. Und damit auch das Recht, das eine Petruswort durch das andere zu erklären.

B. Weiß<sup>2</sup> urteilt: „Die Szene bei Cäsarea Philippi kann nicht so verstanden werden, als ob das Volk Jesum noch nicht für den Messias hält und die Jünger jetzt erst zur Erkenntnis seiner Messianität kommen, sondern nur so, daß das Volk ihn nicht mehr für den Messias hält, während die Jünger an diesem Glauben festhalten“. Aber diese ganze Deutung wird in den Text hineingetragen. Kein Wort findet sich darüber, daß die hohen Vorstellungen, die das Volk von Jesus hat, nichts anderes bedeuten als einen Rückzug von der noch höheren, daß Jesus der Messias sei; kein Wort auch darüber, daß die Jünger im Gegensatz zum Volke Jesu die Treue gehalten

1. Vgl. jetzt auch Wellhausen: Erweiterungen und Änderungen im 4. Evangelium S. 16.

2. Das Leben Jesu, 4. Aufl. II, 249.

haben. Etwas anders faßt Zahn<sup>1</sup>, der ebenfalls Joh. 6, 67–69 heranzieht, den Sinn der Frage Jesu. „In bewußtem Gegensatz zu den verworrenen Urteilen der Menge, von welcher sich zu unterscheiden Jesus sie (die Jünger) längst angeleitet hat, sollen sie den Ertrag aller ihnen zu Teil gewordenen Unterweisungen und Erfahrungen in ein Bekenntnis zusammenfassen“. Von dem Bekenntnis als Resultat ihrer bisherigen Erfahrungen weiß der von Zahn erklärte Matthäustext nichts. Weder die Frage Jesu: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*, noch die Antwort des Petrus: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, deutet an, daß es sich hier um eine im Lauf der Zeit bewährte Glaubensüberzeugung handelt, wie wenn Petrus in Joh. 6, 69 sein Bekenntnis einleitet mit: *ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*. Und gerade, wenn es bei Matthäus so steht, daß eine Kenntnis der Jünger von Jesu Messianität nicht erst vom Tage von Cäsarea Philippi an datiert, hätte hier irgendwie angedeutet sein müssen, daß, wenn Petrus Jesus als den Messias bezeichnet, das hier eine besondere Bedeutung haben müsse. Da sich nichts davon findet, so kann unsre Perikope überhaupt nicht als ein Glied einer Kette von Ereignissen beurteilt werden, sondern nur als eine für sich dastehende Episode, über deren Verhältnis zu früheren Mitteilungen über Jesu Messianität der Evangelist garnicht reflektiert hat.

Dem gegenüber hat die weit verbreitete Anschauung der kritischen Theologie entschieden einen Vorzug. Wellhausen, sonst so oft seine eigenen Wege gehend, stellt sich hier durchaus auf die Seite von Holzmann u. a. mit ausdrücklicher Frontstellung gegen Wrede: „Jesu Frage hat keinen Sinn, wenn er sich schon früher als Messias kund gegeben hätte. Erst an diesem Punkte tritt er aus seiner Latenz hervor, aber nur gegenüber seinen Jüngern und unter dem Siegel strenger Verschwiegenheit“. Er behauptet demgemäß: . . . „daß das Petrusbekenntnis nach der Absicht unsres Evangeliums (Markus) einen Wendepunkt bilden soll. Es erhellt zwingend aus dem damit einsetzenden allgemeinen Umschlag der Stimmung, außerdem auch noch besonders aus der unmittelbar anschließenden Verklärungsgeschichte; denn diese ist eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des

1. Das Evangelium des Matthäus S. 533 ff.

Petrusbekennnisses — was allerdings bisher niemand erkannt hat<sup>1</sup>. Von dieser Position aus ist natürlich das Urteil gesprochen über alle die synoptischen Stellen, die angeblich oder tatsächlich vor dem „Petrusbekennnis“ Jesus als den Messias bezeichnen, vollends über die Auffassung des vierten Evangeliums, das bei dem Täufer sowie bei dessen von ihm zu Jesus übergehenden Jüngern bereits die Erkenntnis von Jesu Messianität berichtet.

Nach dem, was ich in den beiden ersten Kapiteln dieses Abschnittes über Stellung und Sinn unsrer Perikope gesagt habe, versteht es sich von selbst, daß ich diese ganze Anschauung für unrichtig halte und dabei in wichtigen Punkten mit Wrede zusammentreffe, dessen schließlichem Resultate das meinige allerdings diametral entgegengesetzt ist.

In dem Punkte steht Wrede freilich gerade so wie die traditionelle Auffassung, daß er in unsrer Perikope den Bericht von einem Petrusbekenntnis findet. Und ein solches bietet ja auch der von ihm zu Grunde gelegte Markustext. Die vielen guten Beobachtungen, die er an diesem gemacht hat, führen ihn nicht zu der Erkenntnis, daß der Fehler eben in der Annahme eines von Jesus hervorgelockten Bekenntnisses steckt, sondern zu einer Beurteilung unsrer Perikope, die zur Behauptung von deren Ungeschichtlichkeit führt und in fernerer Perspektive zu der Annahme, daß Jesus selbst sich nicht für den Messias gehalten, sondern diesen Titel erst nach seinem Tode von der christlichen Gemeinde erhalten habe. Die Voraussetzungen, die zu diesen nach meiner Überzeugung unrichtigen Folgerungen führen, sind es wert, der kritischen Forschung, deren Irrweg Wrede richtig erkannt hat, immer wieder vorgehalten zu werden.

Ich führe einige seiner Urteile wörtlich an: „Es ist nicht gesagt, daß in dem Bekenntnis ein Verdienst oder eine Entscheidung des Petrus geschildert werden soll. Denn Jesus bekundet nach dem Texte keinerlei Freude oder Überraschung über das Bekenntnis. Schon Keim (der dann diese Vorstellung des Markus als unmöglich zurückweist — zu Gunsten des Matthäus) hat die Bemerkung gemacht, man habe bei Markus (und Lukas) ganz den Eindruck, wie wenn das Bekenntnis selbst als ein unzeitgemäßes getadelt oder, wie es heißt, gescholten

1. Vgl. außer dieser Bemerkung zu Mark. 8, 27 ff. noch: Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 89 ff.

werden sollte. Keim ist damit auf der richtigen Spur gewesen. Der Bericht des Markus schweigt nicht nur von dem Makarismus Jesu, er paßt sogar zu ihm wie die Faust aufs Auge. Die Überschrift „Die Offenbarung des Messiasgeheimnisses“, die Hucks Synopse<sup>1</sup> dem Abschnitt 8, 27–33 gibt, ist also, sofern sie für Markus zunächst gedacht ist, geradezu falsch. Besser sagt der alte Wilke (Urevangelist S. 6) in seiner Tabelle: Jesus verbietet den Jüngern zu sagen, daß er der Messias sei“.

Ich stimme alle dem unbedingt zu, jedoch mit der Näherbestimmung, daß diese Sätze völlig nur für den Text des Lukas passen; in dem des Markus steht das Petrusbekenntnis *ὃν εἶ ὁ Χριστός* und macht es unmöglich, die Perikope unter die Überschrift „Jesus verbietet den Jüngern zu sagen, daß er der Messias sei“ zu stellen. Tatsächlich genügt ja auch Wrede jene Überschrift nicht: „Ich komme zu einer Auslegung dieses Berichts, die der gewöhnlichen Auffassung ganz entgegengesetzt ist. Der Erkenntnis der Jünger steht logisch nicht ihr eigener früherer Erkenntnismangel gegenüber, sondern die Nichterkenntnis anderer. Daher soll hier nicht sowohl von einem Moment des Jüngerlebens erzählt werden, als von dem, was Jesus ist und doch noch nicht öffentlich sein kann“. Hier tritt nun zu Tage, daß die Wredesche Erklärung an ganz ähnlichen Mängeln leidet, wie die von ihm so gut kritisierte traditionelle Anschauung. Wo steht etwas von einem Gegensatz von Nichterkenntnis und Erkenntnis? Daß das Urteil des Volks über Jesus falsch und das des Petrus richtig sei, wird nirgends bemerkt. Mit dieser Ansicht gleitet Wrede ganz still wieder zu der Anschauung des Matthäus hinab, die er doch vermeiden wollte. Soll in dieser Perikope von dem erzählt werden, „was Jesus ist und doch noch nicht öffentlich sein kann“, also von Jesu Messianität, so muß man fragen, wie es sich begreiflich macht, daß das in dieser andeutenden Weise geschieht, und daß für eine so knappe Andeutung eine so breite historische Einleitung gegeben wird. Diese bereitet doch gewiß auf ein Moment im Leben der Jünger vor, die, zweimal von Jesus gefragt, ihm eine Auskunft geben, die dann mit einem Verbot von Seiten Jesu beantwortet wird. Daß das Urteil des Volkes über Jesus unrichtig ist, wird in diesem Zu-

1. Nach H. Holzmanns Handkommentar; in der 3. Auflage schreibt Huck: „Petrusbekenntnis und erste Leidensverkündigung“.

sammenhänge ebenso wenig angedeutet, wie daß dasjenige des Petrus richtig ist. Und wenn den Jüngern verboten wird, über Jesus als Messias zu reden, so folgt daraus nicht, daß es Jesu nicht bedenklich erschienen sei, wenn das Volk von ihm als von Johannes oder Elias geredet habe. Im Gegenteil, das eine wie das andere ist für seine Lage gefährlich; freilich das Erstere noch mehr als das Letztere. Wenn jenes Volksgerede den Antipas bereits in einer Weise auf Jesus aufmerksam machte, daß dieser es für geraten ansah, nach Caulanitis überzusiedeln, was mußte es dann erst für einen Erfolg haben, wenn seine Jünger ihn in aller Welt als Messias proklamierten?

Man sieht, alle die guten Beobachtungen Wredes haben es nicht vermocht, ihn zu einer Anschauung zu führen, bei der er Bedenken gleicher Art vermieden hätte. Das wird eben nur erreicht, wenn man in Anschluß an den Text des Lukas erkennt, daß die synoptische Urschrift überhaupt von keinem Bekenntnis des Petrus berichtet hat, sondern nur von seiner Antwort auf die Frage Jesu, wie sie über ihn vor dem Volke reden, als was sie ihn dort bezeichnen. Wenn Wellhausen meint, jene Frage habe keinen Sinn, falls Jesus sich schon früher als Messias kund gegeben hätte, so übersieht er zweierlei, 1) daß die Jünger eine ihnen durch Jesus gewordene Mitteilung deshalb noch nicht gleich unter die Leute bringen mußten, zumal wenn sie sahen, daß Jesus damit noch keine Eile hatte; 2) daß die Jünger jetzt zum ersten Male ohne Jesus unter das Volk gegangen waren, um für die von ihm vertretene Sache zu wirken, und daß er deshalb Grund genug hatte, nicht bloß sich von ihnen ihre Taten erzählen zu lassen, sondern auch nach der Meinung des Volks über ihn zu fragen und nach dem, was sie dem Volk über ihn gesagt hatten. Nun hält Wellhausen allerdings das Gespräch bei Cäsarea (bezw. Bethsaida) für historisch, die Ausendung der Zwölfe dagegen nicht: „Der Apostolat wird hier schon durch Jesus gegründet, ohne jedoch nun auch wirklich in Erscheinung zu treten, die Zwölf machen nur ein Experiment und sind hinterher genau so unselbständig und passiv wie zuvor, obwohl das Experiment gelingt. In Wahrheit hat Jesus keine Übungsreisen mit seinem Seminar veranstaltet“. Daß „das Experiment“ in jeder Beziehung gelungen sei und deshalb den Jüngern Anlaß zu größerer Selbständigkeit und Aktivität hätte werden müssen, kann man angesichts der Antwort des Petrus und des strengen

Verbotes Jesu, *μηδενὶ λέγειν τοῦτο*, nicht sagen; daß aber die Tätigkeit der Jünger nicht in Erscheinung getreten sei, ist angesichts Mark. 6, 12. 13. 30. Luk. 9, 6. 10 nicht haltbar. Daß sich diese Tätigkeit nicht fortsetzte, erklärt sich vollständig aus der Wendung, die das Leben Jesu nahm. Aber wie es sich auch mit der historischen Sicherheit der Aussendung der Zwölf verhalten mag, dem Zusammenhang des Markus- und Lukasevangeliums und damit doch auch wohl dem der synoptischen Urschrift ist diese Perikope so fest eingefügt, daß ihre Auslösung den ganzen Zusammenhang — unsre Perikope eingeschlossen — in Trümmer legen würde. Ist das aber der Fall, so bleibt die historische Wertung der Aussendung der Zwölf für das Verständnis der Frage Jesu: *τίνα με λέγετε εἶναι*, gleichgültig.

Wredes Behauptung, daß unsre Perikope keinen Moment im Leben der Jünger darstellen wolle, ließ sich nicht rechtfertigen. Dagegen stimme ich ihm völlig zu, natürlich in Beschränkung auf die Darstellung der synoptischen Grundschrift, wenn er sagt: „hat Markus das Bekenntnis wirklich als etwas Außerordentliches und Neues gedacht, so muß man sagen, daß diese Meinung auf seine Gesamtdarstellung keinen Einfluß übt; er würde eine Episode schildern, ohne zu ahnen, was sie eigentlich bedeutet, oder ohne durchzudenken, welche Folgerungen sich aus ihrem Inhalt ergeben“. Dieser Ansicht scheint zu widersprechen, daß, wie Wellhausen sich ausdrückt, mit dem Petrusbekenntnis ein allgemeiner Umschwung der Stimmung einsetzt. Vor allem sind es die unmittelbar sich anschließenden Leidensweisagungen, die diesen Eindruck hervorrufen. Es genügt doch wohl nicht, wenn Wrede diesem Eindruck Stellen gegenüberstellt, wie die Leidensweisagung Mark. 2, 20 (*ἐλεύσονται δὲ ἡμεῖς ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) oder das Wort über die Offenbarung des Geheimnisses des Reiches Gottes an die Jünger und die Verhüllung bei den andern Mark. 4, 11 f. Dagegen datiert doch ein Umschwung in der Stimmung bereits von Jesu Verwerfung in Nazareth Mark. 6, 1–6 und von seiner Entweichung in die Golanitis. Noch wichtiger aber ist, daß, wie oben nachgewiesen, die erste an das Petrusbekenntnis sich anschließende Leidensweisagung in der synoptischen Grundschrift garnicht entstanden hat, daß Jesu Rede über seine Leidensnachfolge dort nicht erscheint im Kontrast zum Petrusbekenntnis, sondern in Anschluß an

Jesu Entweichen nach Bethsaida und das Nachwandern der Volkshäufen. So steht das Wort des Petrus mitten in einer Wendung des Lebens Jesu, nicht aber datiert von ihm diese Wendung. Jesu scharfes Verbot, ihn irgendwem als Messias vorzustellen, ist ein Zeugnis für den längst erfolgten Umschlag der Stimmung.

Nicht anders steht es mit der an Jesu Rede von der Leidensnachfolge durch ein chronologisches Datum (Mark. 9, 2: *μετὰ ἡμέρας ἕξ*; Luk. 9, 28: *ὡσεὶ ἡμέραι δυνώ*) angeknüpften Verklärungsgeschichte. Wellhausen meint, sie sei „eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses“, was allerdings bisher niemand erkannt habe. Es hängt das zusammen mit der ihm eigentümlichen Auffassung der Verklärungsgeschichte, in der er einen Auferstehungsbericht erhalten glaubt und vielleicht den ältesten in den Evangelien. Da nun nach Röm. 1, 4 Jesus durch die Auferstehung zum Sohne Gottes erklärt sei, so diene hier der vorgeschobene Auferstehungsbericht dazu, das Petrusbekenntnis zu bestätigen. Von dem Stück Mark. 8, 27 – 9, 13 urteilt Wellhausen: „Jesus ist hier überall der verklärte Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene“. Es ist an dieser Stelle unmöglich, diese phantasiereiche Anschauung als unannehmbar nachzuweisen. Fällt die Leidens- und Auferstehungsweissagung hinter dem angeblichen Petrusbekenntnis, so nimmt sich der Abschnitt bereits sehr anders aus, als er Wellhausen erscheint. Aber davon abgesehen kann man doch bei der Erklärung der Verklärungsgeschichte nicht die offenbaren Beziehungen zu dem unmittelbar vorhergehenden, mit ihr ausdrücklich verknüpften Abschnitt übersehen. Wellhausen legt alles Gewicht auf die Himmelsstimme: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός* (Luk. *ἐκλελεγμένος*), *αὐτοῦ ἀκούετε*: „Die Wolke überschattet den zum Messias zu Zeugenden, und aus ihr kommt die Stimme, die ihn als solchen proklamiert“. Nur bei Matthäus ist die Wolke eine Lichtwolke, die als solche die Erscheinung Gottes vergegenwärtigt. Nur im sinaitischen Syrer, und dort auch nur bei Markus, ist Jesus das Objekt des Überschattens und nicht die Dreizahl der Jünger. Somit scheint es mir kaum möglich, diese Stelle mit Luk. 1, 35 (*δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*) und dem Taufbericht zu kombinieren. Bei der Himmelsstimme aber fällt aller Ton auf *ἀκούετε αὐτοῦ*. Wellhausen bemerkt, die Himmelsstimme sage nicht: dies ist mein Sohn, der für euch leiden und sterben wird, sondern:

dies ist mein Sohn, den sollt ihr hören. Damit stützt er aber nicht seine Vorstellung von der Verklärung als einer vorgeschobenen Auferstehung, sondern legt den Finger auf einen Zug, der diese Geschichte eng mit der vorhergehenden Perikope verknüpft. Es ist die Himmelsstimme nicht sowohl eine Bestätigung des Petrusbekenntnisses als vielmehr des Wortes Jesu Mark. 8, 38: *ὁς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῆί με καὶ τοὺς ἑμὸνς λόγους . . . καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων*, und zugleich bereitet sie die folgenden Perikopen vor mit ihren an die erkenntnisarmen Apostel sich richtenden Belehrungen. Die ganze Verklärungsgeschichte aber ist eine Bestätigung des Hinweises auf die Erscheinung Jesu *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*. Das ist durch den Zusammenhang der beiden eng verbundenen Perikopen gefordert, und es ist immerhin zu bemerken, daß auch in 2. Petr. 1, 16 ff. die Verklärung Jesu betrachtet wird als eine Bestätigung der Predigt von der *δύναμις καὶ παρουσία* Christi. So hängt diese Geschichte freilich eng zusammen mit der Wendung, die Jesu Leben bei seinem Entweichen aus Galiläa genommen hat, mit dem angeblichen Petrusbekenntnis in Cäsarea hat sie aber nicht das Geringste zu tun.

Eine merkwürdige, der Ansicht Wellhausens von der Verklärung als der Bestätigung des Petrusbekenntnisses direkt entgegengesetzte Anschauung hat Albert Schweitzer<sup>1</sup> aus der traditionellen Auffassung des Cäsarea-Tages gefolgert: „Nach Cäsarea Philippi ist die Verklärungsgene bedeutungslos und unverständlich. Die drei Intimen erfahren nicht mehr über Jesus, als was Petrus schon bekannt und Jesus daraufhin bestätigt hat. So ist die ganze Perikope nichts als eine angehängte Apotheose mit einem dunkeln Gespräch, der dann keine geschichtliche Bedeutung zukommt“. Eine Zurückweisung dieser Behauptung ist, nachdem der Sinn der Verklärungspirikope aus ihrer Verbindung mit der unmittelbar vorhergehenden Rede Jesu über die Leidensnachfolge, und diese in ihrem Zusammenhange mit Jesu Entweichen nach Gaulanitis und dem Gespräch mit seinen Jüngern in Bethsaida erwiesen ist, nicht mehr nötig. Immerhin ist es interessant, zu sehen, wie die traditionelle kritische Anschauung von dem

1. Das Abendmahl. II: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis S. 60 ff.

„Petrusbekenntnis“ zu dieser phantastischen Abirrung führt: „An sich ist die ganze Szene zu Cäsarea Philippi ein Rätsel. Nimmt man aber an, daß die Verklärungsszene vorausgegangen ist, so löst sich das Rätsel, und die Szene wird bis ins kleinste Detail verständlich. Der Offenbarung an die Zwölf ging die Kundgebung des Messiasgeheimnisses an die Intimen voraus“. Daß nicht Ein Zug in der „Szene zu Cäsarea Philippi“ unklar ist, braucht nach dem Obengesagten nicht mehr erwiesen zu werden. Es ist von Schweitzer nicht der leiseste Versuch gemacht worden, verständlich zu machen, wie denn das Stück *Mark. 8, 34–9, 29* von seinem ursprünglichen Platze habe verrückt werden können. Er begnügt sich mit der Bemerkung: „Es ist nicht mehr auszumachen, durch welchen Prozeß es in den vorliegenden literarischen Zusammenhang geriet“. So konstruiert sich Schweitzer von der falschen Annahme des „Petrusbekenntnisses“ aus mit der ihm eigenen Verachtung der ersten Voraussetzung für eine solide Geschichtsforschung, einer sorgfältigen Untersuchung der Quellen, ein Bild vom Leben Jesu, an das schwerlich irgend eine spätere Durchforschung dieses Gegenstandes wieder anknüpfen wird. Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, daß die in dieser Konstruktion eine so große Rolle spielende Speisung der Sünntausend, die Schweitzer als „ein feierliches Kultmahl“ betrachtet, das der Evangelist „als ein Sättigungsmahl aufgefaßt“ und so „in einen Wunderbericht verzerrt“ hat, schon deshalb zu einem Ausgangspunkt der Untersuchung ganz ungeeignet ist, weil sie sich weder in der synoptischen noch in der johanneischen Grundschrift befindet, womit natürlich noch nicht über den historischen Wert dieser Erzählung geurteilt ist. Jedenfalls ist damit jede Verknüpfung dieser Geschichte mit dem „Tag von Cäsarea Philippi“ wie mit der Verklärungsgeschichte durchschnitten, und die Schweitzerschen Konstruktionen stehen in der Luft. Ein Blick auf dieses höchst merkwürdige Produkt eines phantasiereichen, von den kritischen Sorgen der anderen nicht angekränkelten Geistes veranschaulicht, bis zu welcher Größe sich die falschen Schlüsse aus einem so einfachen Worte wie das des Petrus, daß sie unter den Leuten von Jesus als dem Messias sprächen, ausgewachsen haben.

In noch höherem Grade als bei den auf den „Tag von Cäsarea“ folgenden Stücken gilt in Bezug auf die vorangehenden das Urteil Wredes, daß das „Glaubensbekenntnis“ des Petrus von dem Er-

zähler keineswegs als Wendepunkt der Geschichte gedacht ist. Und hier liegt in der Tat der Hauptgrund für die Position der konservativen Forscher, die in dem Worte des Petrus keineswegs den ersten Ausdruck einer neuen Erkenntnis der Person Jesu im Kreise der Zwölf erblicken. Die durchschnittliche Ansicht der modern kritischen Richtung, gegen die Wrede in so verblüffender Weise vorgegangen ist, stellt Wendt kurz und klar so dar<sup>1</sup>: „Nach der Darstellung des Markus wurde Jesus am Anfange seiner Wirksamkeit weder von dem Täufer noch von seinen Jüngern als Messias erkannt. Er wollte auch nicht, daß man um seiner Zeichen willen an ihn glaube, und suchte die wunderbare Hilfe, die er Einzelnen brachte, geheim zu halten. Als auf dem Wege nach Cäsarea Philippi die Zwölf zum ersten Male aussprachen, daß er der Messias sei, verbot er ihnen die weitere Kundgebung dieser Erkenntnis“. Ist meine Deutung des Petruswortes in Bethsaida richtig, so ergibt sich daraus, daß weder Jesus noch Petrus darin etwas Besonderes gefunden, daß die Zwölf Jesum für den Messias gehalten. Das ist die ganz selbstverständliche Voraussetzung für das Gespräch. Es fragt sich nun, ob diese mit der vorhergehenden Darstellung des Markus stimme oder nicht. Bei Matthäus und Lukas gibt man allgemein zu, daß hier die angebliche Entwicklung des Markusevangeliums dadurch gestört sei, daß Jesus auch vor dem Tag von Cäsarea Philippi als der Messias erscheine.

Die kritische Theologie hat sich gewöhnt, in den die Taufe Jesu Mark. 1, 9–11 begleitenden Himmelszeichen eine Vision zu sehen, die Jesu allein kund geworden sei. Unter dieser Voraussetzung hat der gegenwärtige Johannes der Täufer die Proklamation Jesu als des Messias: *ὁ ἐγὼ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*, nicht vernommen, im Unterschiede von der Verklärung, wo sich die Himmelsstimme ausdrücklich an die drei anwesenden Jünger richtet. Mag es sich mit der Vision verhalten, wie es wolle, der Erzähler verrät nichts von dieser Vorstellung. Wäre es seine Meinung gewesen, das wunderbare Ereignis sei Jesu allein kund geworden, so würde er das vermutlich zum Ausdruck gebracht haben, wie derartige in verschiedener Weise bei dem Bericht von der Christuserscheinung bei

1. Die Lehre Jesu; 2. Aufl. S. 34.

Damastus geschieht; Act. 9, 7: *οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἰσήκουσαν ἔνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες*; Act. 22, 9: *οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἑθεάσαντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι*. Ich kann mir nicht versagen, die Ausführung mitzuteilen, die Mery<sup>1</sup> zu dieser Frage gegeben hat und die sich mit dem deckt, was mein Eindruck von der Taufperikope ist: „Ich bemerkte, daß mir die Auffassung als Vision, die jetzt empfohlen wird, weil sie eine psychologische Erklärung möglich macht, dem ursprünglichen Zwecke zu widersprechen scheint. Das Auffliegen der Taube und die Stimme sind von Bedeutung nur dann, wenn die Dastehenden das Ereignis auch wahrnehmen und die Erklärung hören, sonst nicht. Es wird die dem modernen Bewußtsein geläufige und leichte Erklärung verwechselt mit der objektiven, dem alten Schriftsteller ganz unverfänglichen Darstellung der Taufe als eines äußeren Geschehens, das sich auf das Eingehen des Geistes in Jesus und seine öffentliche Deklaration vor allem Volke bezog. Die Erzählung einer Vision ist zwecklos, die Erzählung von der öffentlichen Demonstration wirkungsvoll. Jetzt weiß man, wer er ist. Joh. 1, 33“. Freilich „vor allem Volke“ geschah diese Deklaration nicht, wohl aber vor dem Täufer; und daß dieser von seiner Erfahrung nicht in irgend einem Maße Gebrauch gemacht haben sollte, entspricht sicher nicht den Gedanken unsres Schriftstellers, mag es sich mit Joh. 1 verhalten, wie es wolle.

Ob Jesu Jünger durch den Täufer die Erkenntnis von seiner Messianität empfangen haben, berichtet Markus nicht; bei der göttlichen Deklaration gelegentlich der Taufe waren sie nicht zugegen. Wohl dagegen bei den Äußerungen der Dämonischen 1, 24: *οἰδαμὲν σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*; 3, 11: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*; 5, 7: *Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου*. Jesus verbietet den Dämonischen dieses Ausrufen seiner Messianität gerade so wie 8, 30 den Jüngern. Aber weder hier noch dort bemerkt er, daß ihm der Titel Messias nicht zukomme; der Erzähler aber bemerkt geradezu 1, 34: *οὐκ ἤφειεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν*; 3, 12: *καὶ πολλὰ ἐπέτιμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιῶσιν*. Wie will man es unter diesen Umständen wahrscheinlich machen, daß der Erzähler der

1. Die Evangelien des Markus und Lukas S. 14.

Meinung gewesen sei, den Jüngern wäre die Messianität Jesu verborgen geblieben? Überaus lehrreich ist es wieder, wie Wellhausen sich zu den Messiasproklamationen der Dämonischen äußert: „Jesus weiß sich seit der Taufe zwar selber als Messias, will aber vor den anderen, auch vor den Jüngern, noch verborgen bleiben. Jedoch seine Taten machen ihn kenntlich. Markus faßt seine Taten von vorn herein als Beweise seiner Messianität auf und will dennoch deren Latenz festhalten: dadurch wird er mit sich selber uneins. Wie ist es möglich, daß die laute Aussage der Dämonen überhört wird, deren Bedeutung durch die heftige Abwehr Jesu nur noch stärker hervortritt! Dieser Widerspruch geht durch bei Markus: überall bricht die Messianität mit Naturgewalt durch, und dennoch soll sie nicht bloß verborgen bleiben, sondern bleibt auch wirklich verborgen. Und ein anderer Widerspruch hängt damit zusammen: die Jünger sollen nichts merken und werden dann doch gelegentlich darüber getadelt, daß sie nichts gemerkt haben“. Dieses Urteil lautet bemerkbar anders als die Durchschnittsmeinung von der schönen ebenen Entwicklung, die sich bei Markus bis zum „Petrusbekenntnis“ finden soll. Aber worauf beruht Wellhausens Urteil, daß Jesus auch vor den Jüngern seine Messianität verborgen habe? Ist es schwer begreiflich, daß die Leute die Proklamationen der Dämonischen überhört haben, so ist es doch doppelt unbegreiflich, wenn die Jünger, die bei allen den Fällen zugegen waren, nichts hätten merken sollen, und nun gar, wenn Jesus ihnen, nach Mark. 6, 7, Gewalt über die unreinen Geister gab. Wenn die Dämonen nach ihren Aussagen Jesus gerade als Messias fürchteten (vgl. Mark. 1, 24: *ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς. οἴδαμέν σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*), wie kann dann Markus der Meinung gewesen sein, daß die Jünger Jesus als Messias selbst nicht erkannt hätten? An sich ist diese Ansicht schon so unfaßlich, daß man sie sehr deutlich ausgesprochen finden müßte, sollte man es für glaublich halten, daß Markus sie gehegt habe. Aber wo finden sich derartige Äußerungen? Wenn Jesus nach Mark. 3, 14 die Zwölf erwählte, daß er sie zur Predigt aus sandte, so ist doch undenkbar, daß er seine göttliche Sendung vor ihnen verborgen habe. Ja, nach Mark. 4, 11 stellt er sie dem unwissenden und verstockten Volke gerade gegenüber als solche, denen *τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* enthüllt ist. Zu diesem *μυστήριον* gehört nach Markus Meinung

doch gewiß in erster Linie eine Erkenntnis des Berufes Jesu. In der Perikope vom Händewaschen sowie in der vom Sauerteige der Pharisäer zeigen sie sich freilich im Verständnis nicht besonders aufgeschlossen, und die Charakteristik, die ihnen Jesus Mark. 7, 18. 8, 17 gibt, weicht kaum ab von der, die 4, 11 das Volk in Gegensatz zu den Jüngern erhält. Aber davon abgesehen, daß jene Perikopen, wie oben nachgewiesen, nicht zu der synoptischen Urschrift gehören, handelt es sich dort ja gar nicht um die Kenntnis der Person Jesu, sondern nur um das Verständnis von parabolischen Ausführungen. Davon daß Jesus ihnen seine Messianität verborgen habe, ist nirgends das Geringste zu bemerken. Das Einzige, was man sagen kann, ist, nirgends stehe, daß Jesus ihnen ausdrücklich seine Messianität mitgeteilt und daß sie dieselbe ausdrücklich bekannt hätten. Das kann man einen literarischen Mangel nennen. In der Tat ist die Perikope von der Berufung der ersten Jünger Mark. 1, 16 – 20 so dürftig und schematisch wie möglich, das in Erzählung umgesetzte erste Drittel des Apostelkatalogs. Tatsächlich wird ja überhaupt im ganzen Evangelium den Jüngern von Jesus seine Messianität nicht mitgeteilt, und daß das sogenannte „Petrusbekenntnis“, wenn es wirklich das wäre, wofür man es hält, das Resultat eines langsamen Wachsens der Erkenntnis seines Wesens gewesen, wird nirgends ausgesprochen, ja auch nur angedeutet. Alle diese Beobachtungen führen zu keiner anderen Folgerung, als daß Markus es für selbstverständlich ansieht, daß die Jünger in Jesus den Messias gesehen<sup>1</sup>. Dem entspricht ganz und gar, daß Petrus nach der Rückkehr der Jünger von ihrer Ausendung auf Jesu Frage, wie sie von ihm unter den Leuten gesprochen, ganz kurz und sachlich zur Antwort gibt: als vom Christ Gottes, und daß Jesus ohne jedes Zeichen des Staunens über diese Erkenntnis ihnen verboten hat, in dieser Weise fortzufahren.

Es liegt auf der Hand, wie verhängnisvoll die besprochene Mißdeutung des Gesprächs in Bethsaida für die ganze Betrachtung des Lebens Jesu und die Kritik der Synoptiker sein mußte. Nicht weniger natürlich für die des vierten Evangeliums. Ein so maßvoller Kritiker wie Wendt, der in seinem Buche „Das Johannesevangelium. Eine

1. So auch J. Weiß, Das älteste Evangelium: „Die Berufung der Jünger, die Wahl der Zwölfe, die Ausendung hat zur Voraussetzung, daß die Jünger an Jesus glauben“. S. 57 f.

Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes“ an dem vierten Evangelium eine Kritik vorgenommen hat, deren positive Resultate von der Mehrheit der modernen Kritiker unbedingt abgelehnt werden, urteilt doch: „Daß das vierte Evangelium im Ganzen ein nachapostolisches Werk ist, zeigt sich daran, daß sein geschichtlicher Bericht in mehreren wichtigen Beziehungen durch Anschauungen beherrscht ist, deren Unrichtigkeit sich aus dem Vergleiche mit der älteren synoptischen Überlieferung ergibt. Die Darstellung, wie schon Johannes der Täufer mit voller Deutlichkeit die Messianität Jesu bezeugt habe, wie Jesus selbst bei seinem Auftreten gleich von vorn herein von seinen Jüngern als Messias anerkannt worden sei, . . . ist nicht in Einklang zu bringen mit der Darstellung des Markus“<sup>1</sup>. Es fällt mir nicht ein, hier das verwickelte johanneische Problem auch nur von fern anzugreifen. Nur das sei bemerkt: wenn die von mir gegebene Deutung des Bethsaida-Gesprächs richtig ist, muß die Kritik des 4. Evangeliums auf die besprochene Position verzichten.

Von den bisherigen Ausführungen aus wird es nun auch leicht zu zeigen sein, wie ich die Wredesche Beurteilung unsrer Perikope, der ich im einzelnen gern zugestimmt habe, im ganzen als völlig unhaltbar beurteilen muß. Er sagt: „Es ist eine Art Dogma, daß der Bericht vom Petrusbekenntnis ungefähr das Gesichertste sei, was die Evangelien erzählen. Ich erkenne dieses Dogma nicht an. Ich meine sogar, wenn so viel Verwandtes sich als ungeschichtlich herausstellt, ist der Zweifel äußerst natürlich. Es kommt hinzu, daß die unmittelbare Umgebung der Szene, nämlich die Leidensweisagung und was darauf folgt, ungeschichtlich ist, in ihr selbst aber jedenfalls das Verbot, ferner daß sie einen individuellen Inhalt kaum besitzt“. Positiv fällt zu Gunsten der Geschichtlichkeit des Berichtes für Wrede nur das ins Gewicht, „daß ein geographisches Datum von bemerkenswerter Eigentümlichkeit an der Szene haftet: sie soll in der Gegend von Cäsarea Philippi gespielt haben“. Gerade dieser Punkt erscheint mir ohne Bedeutung. Die älteste Form des Berichtes hat die Erwähnung von Cäsarea Philippi nicht. Diese Ortsbezeichnung hängt, wie S. 111 f. gezeigt worden ist, zusammen mit der Perikope von der Blindenheilung in Bethsaida, hat mit der vom „Petrusbekenntnis“ nichts zu tun, kann also für deren Geschichtlichkeit nicht geltend gemacht werden.

1. A. a. O. S. 34.

Ebenso wenig kann ich nun aber auch den Hauptgründen Wredes für die Ungeschichtlichkeit unsrer Perikope zustimmen. Zunächst ihre Verknüpfung mit den Leidensweisagungen. Hier habe ich nachgewiesen, daß die erste Leidensweisagung in der synoptischen Grundschrift garnicht gestanden hat, die Verbindung mit dem Bethsaida-Gespräch kommt auf Konto des Markus. So könnte ich denn hier auch davon absehen, ob, bezw. in wie weit dieser Perikope ein geschichtlicher Wert zugesprochen werden kann. Immerhin will ich, da ja Wrede mit mir die Ansicht von der ersten Leidensweisagung als späteren Zusatzes zu dem Gespräch Jesu nicht teilt, an der Frage von der Geschichtlichkeit der Leidensweisagungen nicht vorübergehen. Wrede hat die Stellung der neueren Kritik zu der Geschichtlichkeit der Leidensweisagungen Jesu einer scharfen Beurteilung unterworfen<sup>1</sup>, deren Berechtigung ich durchaus anerkenne. Während er den rein dogmatischen, ungeschichtlichen Charakter dieser Worte Jesu unbedingt behauptet, redet die von ihm hart angefaßte „Kritik“ von einem historischen Kern derselben. Aber für die Herausstellung desselben sind nicht die überlieferten Texte maßgebend, sondern die subjektiven Erwägungen der Kritiker über das, was in diesen Worten geschichtlich sein könne und was nicht. „Die Kritik — so urteilt Wrede — operiert hier wie so manchmal mit einem Quidproquo, denn sie schiebt Gedanken unter, die kein Evangelist gehabt hat, sie macht sich einen ursprünglichen Gehalt der Worte in offener Willkür zurecht, und sie erleichtert mit der Annahme des Kerns die Erklärung der konkreten Gestalt der Worte keineswegs, gibt vielmehr nur das Rätsel auf, wie der Kern bei seiner Entwicklung abhanden kommen konnte.“

Wrede behauptet nun, es sei in den Leidensweisagungen des Markus der von der Kritik angenommene Kern nicht nachgewiesen worden, weist aber zugleich sehr richtig darauf hin, daß es in den Evangelien des Matthäus und Johannes derartige Weisagungen gebe, bei denen der Kern und die spätere Hinweisung auf Jesu Tod und Auferstehung mit voller Sicherheit unterschieden werden könnten: „Lukas 11, 30 kennt die Beziehung des Wortes vom Zeichen des Propheten Jona auf die Auferstehung noch nicht, Matthäus hat sie 12, 40, und zwar als direktes Herrenwort, und jedermann hält es hier für se-

1. A. a. O. S. 90 ff.

kundär. Das synoptische Wort vom Abbrechen des Tempels erscheint bei Johannes mit der unmöglichen Deutung, daß Jesus da vom Töten und Ersterbenlassen seines Leibes gesprochen habe 2, 21." Darf ich nicht fortfahren: das Wort *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*, erscheint Luk. 9, 44 ohne Hinweis auf Jesu Tod und Auferstehung, der ihm Mark. 9, 31. Matth. 17, 23 hinzugefügt ist; mithin haben wir dort den originalen Kern? Bewahre! Hier wird der Spieß auf einmal umgekehrt; eine Theorie über das literarische Verhältnis der Synoptiker zu einander genügt, hier plötzlich die entgegengesetzte Betrachtungsweise anzuwenden. Ich habe S. 108 begründet, weshalb bei der sogenannten dritten Leidensweisagung „der Kern“ in den Worten vorliegt: *τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* Luk. 18, 31, und daß diese allgemeinen Worte durch eine ganz konkrete und detaillierte Leidensweisagung bei Markus und Matthäus ersetzt sind, die schließlich der Verfasser des dritten Evangeliums dem „Kern“ noch angeheftet hat. Das ist eine runde Antwort auf die von Wrede an die Kritik gerichtete Frage, wo der Kern stecke, und wie er hätte können abhanden kommen. Aber hier ist es nun das „Dogma“ von der Inferiorität des Lukas, das es verbietet, diesen so nahe liegenden Schlüssen zuzustimmen.

Man könnte in dieser Weise noch weiter fortfahren. Das Wort von der Kreuzesnachfolge Matth. 16, 24. Mark. 8, 34. Luk. 9, 23 hat, wie S. 109 f. gezeigt ist, ursprünglich nichts mit Jesu Kreuzestod und mit dem Martyrium der Jünger Jesu zu tun gehabt, sondern ist ganz aus der Situation erwachsen, wo galiläische Volkshaufen Jesus in die Gaulanitis folgen, mit ihm die Heimat verlassen. Das *καθ' ἡμέραν*, das dem Berichte des Lukas als Näherbestimmung von *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* eigentümlich ist, erklärt sich gerade aus dieser Situation: ohne sich heimlich niederlassen zu können, müssen sie jeden Tag ihr Bündel von neuem aufnehmen. Wenn man, wie fast allgemein, behauptet, durch das „täglich“ werde das Martyrium ins Allgemeine umgedeutet, so kommt damit allerdings das an dieser Stelle völlig unbegreifliche „Kreuz“ in die älteste Textüberlieferung und die Herausstellung eines historischen Kerns ist unmöglich. Aber diese Deutung verzichtet überhaupt auf ein Verständnis des Wortes aus der mitüberlieferten geschichtlichen Situation heraus. Somit liegt

auch die Überlieferung, in die erst später der Hinweis auf Jesu Kreuzestod eingedrungen ist, offen zu Tage.

Bei der Parabel vom Bräutigam, Mark. 2, 19f., sind die Worte: *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, ganz offenbar auf Jesu Tod bezogen. In den Tagen, wann des Menschen Sohn durch den Tod von dieser Erde genommen ist, werden sie fasten „an jenem Tage“, d. h. am Freitage, dem Todestage Jesu; vgl. Didache 8, 1. Euseb. hist. eccl. V, 24, 12. Wenn sich Jülicher<sup>1</sup> gegen diese auch von H. Holzmann und J. Weiß empfohlene Deutung sträubt, so ist dafür wohl nur die Vorliebe für Markus der Grund. Daß Markus bei dieser Auffassung den Satz würde begonnen haben *ἐλεύσεται δὲ ἡμέραι* ist unrichtig; es wird vielmehr ein deutlicher Unterschied zwischen *ἡμέραι* und *ἡμέρα* gemacht. Jenes ist die Zeit nach Jesu Scheiden, dieses der Tag seines Scheidens, der Freitag. Daß dieser auf das Freitagsfasten hinweisende Zug erst späteren Ursprungs ist, versteht sich von selbst. Aber es fragt sich, ob denn das Wort Jesu überhaupt ursprünglich die Beziehung auf Jesu Scheiden von der Erde gehabt hat und nicht vielmehr auf das Fortgehen von dem Orte und aus dem Kreise, wo es gesprochen ist. Daß Jesus das Fasten nicht überhaupt verbot, zeigt Matth. 6, 16–18, und das entspricht auch seiner konservativen Stellung zu Gesetz und Sitte. So sehen wir auch hier den Todesgedanken Jesu in Zusammenhänge eindringen, die ursprünglich nichts von ihm wußten. Wredes Behauptung, die Leidensweisagungen seien nichts als ein kurzes Summarium der Leidensgeschichte, kann allerdings bei den drei Hauptweisagungen des Markus gelten. Der Schluß auf die Ungeschichtlichkeit derselben ist aber nicht zu erbringen. Worte, wie sie Lukas bei der zweiten Leidensweisagung bringt, könnten an sich sehr wohl in der Nähe des Gesprächs in Bethsaida gestanden haben; sie würden in der Zeit, wo Jesus aus Galiläa in die Golanitis floh, sehr wohl begreiflich sein und auf das Gespräch keinen Schatten von Ungeschichtlichkeit fallen lassen. In-  
deß stehen sie in der synoptischen Grundchrift an diesem Orte eben nicht.

Ebenso wenig spricht gegen die Geschichtlichkeit des Gesprächs das Verbot Jesu, ihn als Messias kundzumachen, das Wrede wie alle

1. Die Gleichnisreden Jesu II, 183.

ähnlichen Verbote Jesu als unhistorisch bezeichnet, als Produkt der dogmatischen Anschauung des Markus, der die angeblich erst durch Jesu Auferstehung zu Wege gekommene Ansicht von seiner Messianität als ein Geheimnis in das Leben Jesu zurückdatierte. Es ist unmöglich, an dieser Stelle eine Antikritik der Wredeschen Ausführungen über die Geheimhaltung der Messianität Jesu zu schreiben. Auch hier finden sich gute Bemerkungen gegen die herkömmliche kritische Vorstellung, besonders dagegen, daß Jesus auch den Jüngern gegenüber seine Messianität verborgen habe. Aber der Nachweis ist ihm nicht gelungen, daß Jesu Verbot, sein Messiasium zu enthüllen, sich nur erkläre aus der Anschauung, daß Jesus erst durch die Auferstehung zum Messias gemacht worden sei. Es erklärt sich das vollkommen aus den Tatsachen des inneren Lebens Jesu, die in den Berichten von der Taufe und der Versuchung ihren Niederschlag gefunden haben. Nach dem ältesten Taufbericht ist Jesus damals zum Messias gezeugt worden; vgl. Luk. 3, 22 nach cod. D. Der Psalm 2, dem das Wort der Himmelsstimme *υἱός μου εἶ σύ, ἔγωγε σήμερον γεγέννηκά σε*, entnommen ist, bietet eine Schilderung der äußerlichen Macht, die wesentlich mit der Vorstellung des Messias verbunden ist, und die sich Jesus garnicht hinweggedacht haben kann, wenn er wirklich in der Taufe seines Messiasiums gewiß geworden war. Sehen wir Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten nichts von solchen Ansprüchen erheben, so bedeutet das nicht, daß Jesus ein anderes Messiasideal gehabt habe als das, was man sehr mißverständlicherweise als das fleischlich-politische zu bezeichnen pflegt, sondern daß er unter schweren Kämpfen als Gottes Willen erkannt habe, wie sein Messiasium erst dann zur Tat und Wahrheit werden könne, wenn die Stunde Gottes für seine Endoffenbarung gekommen sei, auf die Jesus als der auserwählte Gottesknecht das Volk vorbereiten sollte. Jene Kämpfe liegen in der Versuchungsgeschichte vor, über deren älteste Gestalt ich an anderem Orte<sup>1</sup> einige Mitteilungen gemacht habe. Die Anknüpfung des Teufels an die Messiasdeklaration in der Taufe liegt auf der Hand: *εἰ υἱός εἶ τοῦ θεοῦ*. Die damit geschaffene Situation forderte mit Notwendigkeit jenes Verhalten Jesu, bei dem er nicht bloß seine Bezeichnung als Messias im Verborgenen hielt, sondern alles, was, wie besonders eklatante Wunderzeichen, die Aufmerksamkeit des Volkes auf ein Her-

1. Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft V, 323. VII, 66.

austreten Jesu aus der Tätigkeit eines das Volk Lehrenden und für Gottes Erscheinung vorbereitenden Propheten lenken und damit den augenblicklichen Zweck seiner Sendung gefährden konnte. Bemerkte man in dem Verhalten Jesu und mehr noch in dessen Erfolgen eine gewisse Zweispieltigkeit, einen Mangel an Konsequenz, so mag man sich sagen, daß das eine notwendige Folge der Stellung war, in die er nach der Versuchung eingetreten war. Hier durch Hinweis auf den dogmatischen Charakter des Markusevangeliums aufklären zu wollen, scheint mir nicht geeignet, die vorliegenden Probleme zu lösen. Je mehr man von der Tatsache der Messianität Jesu und was damit in engster Beziehung steht, wie Davidssohnschaft u. s. w., abstreicht, um so rätselhafter wird der Gang der Lebensgeschichte Jesu, um so unausweichlicher das Bedürfnis, für die ganze evangelische Geschichte die Motive in den Anschauungen der christlichen Gemeinde zu finden. Da muß natürlich auch die Geschichtlichkeit des Gesprächs von Bethsaida fallen.

Der Vorwurf Wredes, daß dieses Gespräch „kaum einen individuellen Inhalt besitzt“, ist allerdings nicht abzuweisen; es ist ganz recht, daß es nur ein Beispiel von vielen ist, die alle das eine Ziel haben, Jesu Messianität zu verhüllen. Aber die Bedeutung dieses Vorwurfs läßt sich nur halten, wenn man mit der „Kritik“ annimmt, daß es sich hier um einen Höhe- und Wendepunkt im Leben Jesu und der Jünger, speziell des Petrus, handelt. Davon findet sich, wie wir gesehen haben, in der Tat nichts. Wer aber erkannt hat, daß diese Geschichte ein schlichtes Glied ist in einer deutlichen Kette von Ereignissen, der wird in dem Mangel an individuellem Inhalt ebenso wenig einen Grund zur Unechtheitserklärung finden, wie in dem Mangel an dogmatischem Gehalt beim 1. Thessalonicherbriefe, der es Baur unmöglich machte, an dessen Echtheit zu glauben.

Jedenfalls wird man behaupten dürfen, daß, ehe es zur Unechtheitserklärung dieser Perikope und alles dessen, was mit ihr in den Berichten über das Leben Jesu in Verbindung steht, kommt, die Vorfragen viel gründlicher erörtert werden müssen, mit anderen Worten, daß wir uns viel intensiver noch mit der Erklärung der Einzelheiten unserer Quellschriften und viel weniger mit allgemeinen Erwägungen und kühnen Geschichtskonstruktionen abgeben müssen.

## Dritter Abschnitt.

## Davids Sohn und Davids Herr.

In den Erörterungen über die Frage, ob Jesus selbst sich für den Messias gehalten habe oder nicht, und wenn ja, in welchem Sinne er es getan, steht die Perikope von Davids Sohn und Davids Herrn: Matth. 22, 41–46. Mark. 12, 35–37. Luk. 20, 41–44, an erster Stelle. Auch auf Seiten solcher, die daran festhalten, daß Jesus sich für den Messias angesehen habe, ist man der Meinung, er spreche hier den Gedanken aus, der Anspruch, Messias zu sein, beruhe bei ihm auf einer anderen Voraussetzung als auf der einer physischen Davidssohnschaft, nämlich auf seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott. Vor jeder weiteren Erörterung über diese Frage muß der Sinn unserer Perikope festgestellt werden, und das ist bei der Eigenart der Parallelberichte nicht mit zwei Worten getan.

## 1. Das Gespräch über das größte Gebot.

Die Perikope von Davids Sohn und Davids Herrn ist nicht bloß in drei nicht unbeträchtlich von einander abweichenden Formen überliefert worden, sondern nimmt auch in dem Verlauf der synoptischen Erzählung einen dreifach verschiedenen Platz ein: Bei Matthäus folgt sie auf Jesu Rede über das größte Gebot (22, 34–40), bei Markus auf die zustimmende Antwort des verständigen Schriftgelehrten zu Jesu Rede vom größten Gebot (12, 32–34), bei Lukas auf die Perikope von der Sadducäerfrage nach der Auferstehung (20, 27–40). Diese Differenz ist deshalb nicht ohne Bedeutung, weil die Davidperikope nur bei Matthäus und Markus eine selbständige Szene ausmacht, bei Lukas dagegen sich eng an das Vorhergehende anschließt. Mark. 12, 35 (*καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ*) greift auf Jesu Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot zurück und berichtet, wie Jesus im Tempel weiter gelehrt habe; Matth. 22, 41 (*συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς*) knüpft an die v. 34 berichtete Versammlung der Pharisäer an und

bezeichnet die Frage: „Was dünket euch um Christus? Wessen Sohn ist er?“, als eine an die Pharisäer gerichtete Aufforderung zu einer neuen, seine Person betreffenden Auseinandersetzung. Bei Luk. 20, 41 (*εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς*) dagegen fährt Jesus einfach in seiner Auseinandersetzung mit den Sadduzäern weiter fort. Daß diese Verschiedenheit für den Sinn der Rede von Davids Sohn und Herrn nicht gleichgültig ist, versteht sich von selbst. Für eine sorgfältige Erledigung unserer Frage ist es also durchaus notwendig, festzustellen, ob die Perikope vom größten Gebote und eventuell in welchem Umfange sie der synoptischen Grundschrift angehört habe, oder ob sie erst später eingefügt worden sei.

Wellhausen sagt zur Erklärung der Verschiedenheit der drei Textformen: „Matthäus und Lukas stoßen sich daran, daß Jesus sich mit dem Rabbi auf dem Boden des edelsten Judentums zusammenfindet.“ Danach böte also Markus mit der Perikope vom größten Gebot in längster Ausdehnung die älteste Textform; Matthäus hätte die zustimmende Rede des Schriftgelehrten gestrichen, Lukas endlich den ganzen Abschnitt, zumal da er dessen erste Hälfte bereits in der Geschichte vom barmherzigen Samariter gebracht hatte 10, 25–28. Also: Markus als der längste ist der älteste, Lukas als der kürzeste der jüngste: das ist die ziemlich allgemein angenommene Ansicht, und die oben angegebenen Gründe lassen sich ja hören. Aber derartige allgemeine Erwägungen können bei literarkritischen Fragen nie den Ausschlag geben. Sie sind nur Möglichkeiten, die ihre Bestätigung allein durch den konkreten Fall selbst erhalten.

Zunächst läßt sich leicht herausstellen, daß neben jene Möglichkeit eine andere treten kann. Daß es im Judentum keine Personen aus den leitenden Ständen gegeben hätte, die Jesu zustimmten, kann weder des Matthäus noch des Lukas Meinung gewesen sein. Sie hätten doch sonst das Bild des Josef von Arimathia nicht mit noch freundlicheren Farben gemalt als Markus. Dieser schreibt 15, 43: *ἔλθὼν Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*; Matth. 27, 57: *ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοῦνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ*; Luk. 23, 50f.: *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ βουλευτής ὑπάρχων, καὶ ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος· οὗτος οὐκ ἦν συνκατατιθέμενος τῇ βουλῇ καὶ τῇ*

πράξει αὐτῶν, ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ὃς προσέ-  
δέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Dazu kommt, daß in der Lukas=  
perikope vom größten Gebot 10, 25—28 nicht Jesus, sondern der  
νομικός das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ausspricht.  
Endlich aber gehört, wie aus Mark. 12, 28. 32 und Luk. 20, 39  
hervorgeht, zu der von Markus wie Lukas benutzten synoptischen  
Grundschrift die Wendung, daß die Schriftgelehrten Jesu gesagt: καλῶς  
εἶπας, also ihre Übereinstimmung mit ihm bekundet hätten. Daraus  
konnte die Rede des Schriftgelehrten Mark. 12, 32f. leicht hervor=  
wachsen; sie ist ja nichts als eine Wiederholung der vorangegangenen  
Worte Jesu, nur daß die allgemeine Wendung im Munde Jesu:  
μελίζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν, die spezielle an Ps. 40, 7. 9  
anklingende Form erhalten hat. Fraglich ist nur, ob es dem Tenor  
der Erzählungsreihe entspricht, daß ein Schriftgelehrter vorgeführt  
wird, bei dem das καλῶς εἶπας im Sinne herzlicher Zustimmung zu  
Jesu Rede gemeint ist, wie das bei Markus der Fall ist, oder als  
eine gezwungene Beipflichtung solcher, die nicht im Stande waren,  
etwas gegen Jesus zu sagen. In Letzterem stehen, was immer eine  
bedeutfame Ausnahme ist, Matthäus und Lukas zusammen gegen  
Markus, und sie halten sich damit unverkennbar in dem Tenor der  
letzten Reden, die auch bei Markus mit der scharfen Abweisung der  
Schriftgelehrten in der Johannesfrage beginnen und mit der unein=  
geschränkten Warnung vor ihnen schließen 12, 38: βλέπετε ἀπὸ τῶν  
γραμματέων. Wellhausen urteilt: „Hohepriester, Pharisäer und Saddu=  
zäer sind Schlag auf Schlag abgefertigt, alle an demselben Tage. Die  
Reihe beschließt ein unbefangener Rabbi. Er legt Jesu auch eine  
Frage vor, aber aufrichtig und nicht in feindlicher Absicht, und erhält  
eine Antwort, die ihn vollauf befriedigt . . . . Beim Lehren des  
Volks nimmt Jesus in Bezug auf die Schriftgelehrten kein Blatt vor  
den Mund. Sie mochten sich seiner Beobachtung und Kritik in Jeru=  
salem noch mehr aufdrängen als in Galiläa.“ Aber eben hat er ja,  
wie Wellhausen selbst bemerkt, ein vortreffliches Exemplar dieser  
Gattung vor sich gehabt, dem Jesus ein hohes Lob zollt! Man sieht,  
die Markuspattie 12, 32f. macht, in den allen drei Synoptikern ge=  
meinsamen Zusammenhang gestellt, einen durchaus fremdartigen Ein=  
druck. Von hier aus ist mithin die Vermutung nicht gerade nahe  
liegend, daß der Markustext die älteste Form darstelle.

Aber diese Erwägungen sprechen doch nur für Matthäus, der die Frage nach dem größten Gebot als eine Falle betrachtet, die die Pharisäer Jesus gestellt haben, nicht für Lukas, der die Perikope vom größten Gebot an dieser Stelle überhaupt nicht hat. Liegt nicht doch die Annahme sehr nahe, er habe sie ausgelassen, weil er sie bereits 10, 25–28 gebracht hatte?

Man kann sich bei dieser Erklärung nur dann beruhigen, wenn zweierlei feststeht, 1) daß dort eine wirkliche Dublette vorliegt, und 2) daß Lukas durchaus die Dubletten vermeidet. Was den ersten Punkt anlangt, so braucht man darauf allerdings kein besonderes Gewicht zu legen, daß die Rede vom Gebot der Gottes- und Nächstenliebe Luk. 10, 25 ff. nur die Einleitung zur Parabel vom barmherzigen Samariter bildet; dagegen ist es doch sehr bemerkenswert, daß es sich dort um die Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens handelt, bei Matthäus und Markus dagegen um die Frage nach dem größten Gebot. Außerdem stellt bei Lukas Jesus die Frage und der Schriftgelehrte beantwortet sie; bei Matthäus und Markus liegt dagegen die Sache gerade umgekehrt. Unter diesen Umständen ist es doch ein wenig merkwürdig, wenn man behauptet, Luk. 10, 25 ff. sei dieselbe Geschichte wie Matth. 22, 34–40. Mark. 12, 28–34. Gemeinsam ist beiden Stellen lediglich der Hinweis auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Man müßte bei Lukas schon eine besondere Empfindlichkeit für alles, was nach Dubletten aussieht, annehmen müssen, wenn man das Fehlen der Perikope vom größten Gebote darauf zurückführen wollte, daß er früher einmal von einem Schriftgelehrten erzählt habe, dem Jesus die Bedingung zum ewigen Leben abgefragt. Die Beispiele, die man für eine solche Eigentümlichkeit des dritten Evangelisten heizubringen pflegt<sup>1</sup>, können den, der ein wenig gründlich die Sache ansieht, unmöglich überzeugen. Das Fehlen der Speisung der Viertausend Mark. 8, 1–10 neben derjenigen der Fünftausend hängt im dritten Evangelium so gewiß nicht an dem Interesse, Dubletten zu vermeiden, als zugleich mit dieser Perikope fast der ganze Inhalt von Mark. 6, 45–8, 26 fehlt. Es ist S. 87. 99 ff. nachgewiesen worden, daß jener ganze Abschnitt nicht von Lukas fortgelassen, sondern von Markus hinzugesetzt worden ist. Nicht besser

1. Vgl. 3. B. p. Wernle, Die synoptische Frage S. 5–7.

steht es mit der bei Lukas fehlenden Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums Mark. 11, 12–14. 19–26. Dazu bemerkt Wellhausen sehr bedeutsam: „Obwohl Lukas die beiden Stücke gewiß (vgl. 17, 6) vorgefunden und nur aus Bedenken gegen den Inhalt ausgelassen hat, so unterbrechen sie doch den Hauptzusammenhang.“ Selbst wenn Luk. 17, 6 verraten sollte, was ich leugne, daß der dritte Evangelist eine Kenntnis der Geschichte vom Feigenbaum gehabt habe, so ist damit ebensowenig bewiesen, daß er sie an der Stelle gefunden habe, wo sie jetzt bei Markus steht, als daß er Bedenken gegen ihren Inhalt gehabt habe. Wie oft kommt Wellhausen doch zu dem Schlusse, Lukas habe die ursprüngliche Ordnung der synoptischen Grundschrift – aber nicht, weil er diese gekannt, sondern weil er den ihm vorliegenden späteren Text aus inneren Gründen zu der Urform zurückrezensiert habe. Diese Ansicht wird sich nicht bewähren. Ebenso wenig die, daß er die Geschichte vom verdorrenden Feigenbaum gestrichen habe, weil die Parabel von dem fruchtleeren Feigenbaum, den der Weingärtner noch nicht abzuhaufen bittet (Luk. 13, 6–9), eine Dublette dazu sei. Wenn man den Begriff Dublette so weit faßt, so muß man sich wundern, daß nicht noch viel mehr von Lukas gestrichen worden ist. – Zu keinem besseren Resultate kommt man, wenn man urteilt, Lukas habe die Salbung in Bethanien Mark. 14, 3–9 gestrichen, weil er 7, 36–50 die Geschichte von der großen Sünderin gebracht habe. Dieses Urteil wird sich nur dann beweisen lassen, wenn feststeht, was erst bewiesen werden soll, daß Lukas sich an den kanonischen Markus angeschlossen habe. Ist das nicht der Fall, so darf man wohl daran erinnern, daß Wellhausen auch hier wieder mit gutem Grunde die Salbung in Bethanien als eine „Einlage“ ansieht, sodaß Lukas merkwürdigerweise auch hier wieder zur ursprünglichen Textform zurückkommt. Hat aber die Salbung in Bethanien in der synoptischen Grundschrift nicht gestanden, so begreift es sich vom Verfasser des 3. Evangeliums allerdings sehr wohl, daß er sie nicht nachträglich eingeschoben hat, nachdem er in 7, 36 ff. schon eine ähnliche Erzählung gebracht hatte. Ähnlich verhält es sich mit der Perikope vom Auftreten Jesu in Nazareth Luk. 4, 16–30 verglichen mit Mark. 6, 1–6, oder mit der Geschichte von der Berufung Petri Luk. 5, 1–11 verglichen mit Mark. 1, 16–20, wie S. 21 angedeutet worden ist. Aus alle dem ergibt sich, daß nicht

an einer einzigen Stelle der Beweis dafür erbracht worden ist, daß Lukas aus der synoptischen Grundschrift Perikopen gestrichen habe, weil sie ihm als Dubletten zu Erzählungen erschienen, die er aus anderen Quellen aufgenommen hatte. Wenn er, was man doch wohl nach dem Prolog seines Evangeliums erwarten darf, eine Vorstellung von der Sicherheit der Überlieferung hatte, die in der seinem Evangelium zu Grunde gelegten Schrift vorhanden war, so widerspräche es ja auch aller Wahrscheinlichkeit, wenn er gerade diese Schrift gekürzt hätte wegen anderen Materials, mit dem er sie weiter ausgestattet hat.

Zu alledem kommt nun aber noch der positive Beweis, daß er garnicht empfindlich gegen Dubletten gewesen ist. S. 22 f. 29 ist wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Dubletten vorliegen in den Ausführenden Heilungen Luk. 5, 12–16 und 17, 11–19, wie in den beiden Berichten vom Töllnergastmahl 5, 27–32 und 19, 1–10. Jedenfalls liegen zwei handgreifliche Dubletten vor in den Reden bei Aussendung der Zwölf und der Siebzig 9, 1–5 und 10, 1–16; in den beiden Reden über die Zerstörung Jerusalems 19, 41–44 und 21, 5 ff. Desgleichen bei einzelnen Aussagen wie vom verdeckten Licht 8, 16 und 11, 33; der Warnung vor den Schriftgelehrten und Pharisäern 11, 43 und 20, 46; der Verheißung für die vor Gericht geschleppten Jünger 12, 11 f. und 21, 12–15; der Versicherung, daß die Haare der Jünger gezählt seien 12, 6 f. und 21, 18; der Weisagung vom Familienzwiespalt 12, 53 und 21, 16. Daß diese Reihe noch beträchtlich fortgesetzt werden kann, weiß ein jeder Kenner des dritten Evangeliums, von der Apostelgeschichte garnicht zu reden. Dann sollte man aber von einer vorsichtigen Kritik erwarten, daß sie mit dem Grund von der Vermeidung der Dubletten nicht wie mit einem kritischen Grundsatz arbeitete, dessen Anwendung jede Diskussion ausschloß. Vielmehr wird man rein aus dem Text unsrer drei Parallelberichte die Antwort auf die Frage zu gewinnen suchen müssen, ob die synoptische Grundschrift die Perikope vom größten Gebote gehabt habe, die bei Lukas ganz fehlt, und die Matthäus ohne die zustimmende Rede des Schriftgelehrten hat.

Von größter Bedeutung für die Komposition der drei Perikopen von der Sadduzäerfrage, vom größten Gebot, von Davids Sohn und

Herrn in den drei Synoptikern ist das Verhältnis folgender Worte zu einander:

Marf. 12, 32. 34	Luř. 20, 39. 40	Matth. 22, 46
καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες.	ἀποκριθέντες δέ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας.	καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον.
καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.	οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν.	οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι.

Diese Worte stehen bei den drei Synoptikern an drei verschiedenen Stellen. Bei Markus beschließt der erste Satz Jesu Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot, der zweite die zustimmende Aussage des Schriftgelehrten. Bei Lukas stehen beide Sätze als Abschluß der Perikope von der Sadduzäerfrage. Bei Matthäus ist der erste in den sachlich das Gleiche wie bei Lukas ausagenden Satz umgeändert worden: keiner sei im Stande gewesen, Jesu auf seine Frage zu antworten. In dieser Form steht er mit dem zweiten am Schluß der Perikope von Davids Sohn und Herrn.

Wo ist der ursprüngliche Platz dieser Worte? Eine Antwort auf diese Frage muß über die Komposition dieses ganzen Abschnitts Licht verbreiten, ist aber bisher so wenig ernsthaft ins Auge gefaßt worden, daß selbst Huck in der vortrefflichen 3. Ausgabe seiner Synopse der drei ersten Evangelien die Parallele zu Luk. 20, 39 bezw. Marf. 12, 32 garnicht einmal notiert hat. Unter der Annahme, daß Markus den ältesten Text biete, sucht man das Problem so zu erklären: Lukas hat den Kern der Perikope vom großen Gebote ausgeschnitten und nur den Anfangs- und Schlußsatz beibehalten, die sich dann als Abschluß der Sadduzäerperikope zusammenschließen. Matthäus aber hat den zweiten der Sätze hinter die Perikope von Davids Sohn und Herrn gestellt, um einen Abschluß gegen die folgenden Redekapitel zu gewinnen, „um so unpassender, als Jesus ja schon v. 41 nicht mehr gefragt worden ist, sondern vielmehr seinerseits gefragt hat.“ Diese ganze Reflexion ist unhaltbar. Das Unbegreiflichste wird dabei dem Matthäus zugemutet: er soll für die Davidsperikope einen Abschluß nötig gehabt und dazu jene ganz unpassenden Worte benutzt haben, obwohl der ihm vorliegende Markus einen völlig genügenden

Abschluß in v. 37 besaß: *καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως*. Die angebliche Erklärung, weshalb Matthäus die Worte hinter die Davidsperikope gestellt habe, könnte eher zur Begründung der Behauptung dienen, daß jene Worte bei Markus und Lukas von jener Stelle fortgerückt seien. — Aber ebenso wenig haltbar ist der Versuch, die lukanische Verwendung der betreffenden Worte aus der Markusvorlage zu erklären. Schon die Behauptung ist falsch, daß die Parallele zu Luk. 20, 39 in Mark. 12, 28 liege, der Einleitung zu der Perikope vom größten Gebot; sie liegt in Mark. 12, 32, der Einleitung zur Antwort des Schriftgelehrten auf Jesu Darlegung. Ein Vergleich der drei Stellen wird das beweisen:

Λυκ. 20, 39	Μαρκ. 12, 28	Μαρκ. 12, 32
ἀποκριθέντες δὲ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν· διδάσκαλε, καλῶς εἶπας.	καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν.	καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεὺς· καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες.

Charakteristisch berührt sich Luk. 20, 39 mit Mark. 12, 28 nur in dem *καλῶς*. Bei Luk. 20, 39 und Mark. 12, 32 sind nicht bloß die Sätze *διδάσκαλε, καλῶς εἶπας* identisch, sondern auch der ganze Bericht, wo Schriftgelehrte auf eine vorangegangene Rede Jesu antworten, während in Mark. 12, 28 dieser Gedanke mühsam in einem Partizipialsatz eingefügt ist. Immerhin ist bemerkenswert, daß das charakteristische *καλῶς* — es findet sich in Bezug auf Jesu Worte außer an unsern drei Stellen nur noch in Joh. 18, 23 — zweimal bei Markus vorkommt, ja, der Gedanke an sich sogar dreimal; denn der Markus allein angehörige Schluß der Davidperikope: *ὁ πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως*, besagt nichts anderes. Das sieht doch wohl danach aus, daß Markus ein ihm vorgelegenes Motiv dreimal verwendet hat. Wenn es Lukas aus Markus übernommen hat, so hat er es jedenfalls nicht aus der Einleitung der Perikope vom großen Gebote genommen, sondern mitten heraus, und die ganze Vorstellung vom ausgeschnittenen Kern fällt dahin.

Zu keinem besseren Resultate führt die Untersuchung über das Verhältnis der Worte Luk. 20, 40: *οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτόν οὐδέν*, zu der Parallele Mark. 12, 34. Hier schließen diese

Worte die bei Markus ganz besonders freundlich gestaltete Unterredung zwischen Jesus und dem verständigen Schriftgelehrten ab. Jesus hat mit seiner Antwort den fragenden Schriftgelehrten keineswegs verstummen lassen. Im Gegenteil, dieser hat sich in v. 32 und 33 in breiter Zustimmung zu den Worten Jesu ergangen und darauf von Jesus die ermunternde Antwort erhalten: *οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*. Das bereitet wirklich auf alles andere eher vor als auf die Bemerkung, daß keiner mehr Jesus zu fragen gewagt habe. Das könnte eher eine Ermunterung zu weiteren Fragen gewesen sein. Anders verhält es sich, wenn diese Worte sich an den Bescheid anschließen, den Jesus den Sadduzäern gegeben hat, dem schon eine Niederlage der Schriftgelehrten vorausgegangen war, die Lukas (20, 26) mit dem bedeutsamen Worte beschloß: *θανυμάσαντες ἐπὶ τῇ ἀποκρισεί αὐτοῦ ἐσίγησαν*. Damit ist aber erwiesen, daß die Worte Mark. 12, 34: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, da sie sich keinesfalls als Resultat der Geschichte vom größten Gebot ergeben, hier nur aufgenommen worden sind, weil Markus sie in dem von ihm benutzten Texte an anderer Stelle gefunden hat, und sie nicht fallen lassen wollte. Nimmt man nun noch hinzu, daß die beiden fraglichen Sätze bei Lukas und Matthäus unmittelbar nebeneinander stehen, während sie bei Markus die Antwort des Schriftgelehrten einrahmen 12, 32–34, so kann man im Zusammenhang mit den oben gemachten Beobachtungen doch kaum um den Schluß herumkommen, daß das eingerahmte Stück ebenso wie sein Rahmen hier erst vom kanonischen Markus hingestellt worden ist als eine Ausföhrung des kontextwidrig gedeuteten *καλῶς, διδάσκαλε, εἶπες*.

Es fragt sich nun: Wer von den beiden, Matthäus oder Lukas, hat die besprochenen zwei Sätze an der ursprünglichen Stelle? Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß die Bemerkung Matth. 22, 46: *οὐδὲ ἐτόλμησέν τις ἀπὸ ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι*, sich sehr merkwürdig ausnimmt als Abschluß einer Perikope, in der Jesus garnicht gefragt worden ist, sondern vielmehr gefragt hat. Im Vergleich damit wird man sagen können, daß die Sätze bei Lukas hinter der Perikope von der Sadduzäerfrage einen besseren Platz einnehmen. Aber damit ist das vorliegende Problem nur deutlich geworden, nicht aber gelöst; denn es muß doch erklärt werden, wie Matthäus dazu gekommen sein könnte, die Sätze von einem passenden

Platze fortzunehmen und auf einen unpassenden zu stellen. Hinter der Sadduzäerfrage würde jener Satz bei Matthäus allerdings nicht passen, da bei ihm die Frage der Pharisäer nach dem größten Gebote folgt. Aber nach Jesu Antwort auf diese Frage, also hinter v. 40, wäre er sehr am Platze. Weshalb steht er nicht da, sondern an einer Stelle, wo er so wenig am Platze ist? Das läßt doch wohl darauf schließen, daß er hier ursprünglich gestanden hat, und daß nur die Umgestaltung des Kontextes es mit sich gebracht hat, daß er unverständlich geworden ist. In dieser Beziehung zeigt uns nun das Lukasevangelium den Ausweg. Dort fehlt hinter der Sadduzäerfrage die der Pharisäer nach dem größten Gebot, und die Worte über Davids Sohn und Herrn haben, wie wir gesehen haben, nicht wie bei Matthäus und Markus eine besondere Einleitung, wie sie zu einer selbständigen Szene gehört, sondern werden einfach als Fortsetzung einer unterbrochenen Rede Jesu angegeben: *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς*. Sie sind nichts anderes als der Schluß der Sadduzäerperikope. Dahinter passen dann die beiden in Frage kommenden Sätze vortrefflich. Denn die Frage Jesu nach der Möglichkeit, den Messias als Davids Sohn und Davids Herrn zu bezeichnen, ist nichts anderes als ein Teil der Antwort Jesu auf die Sadduzäerfrage, wie ja auch Jesu Antwort bei Markus 12, 26 f. mit einer Frage endigt.

Nun ist es ja allerdings merkwürdig, daß gerade bei Lukas, der uns auf die richtige Spur nach dem synoptischen Grundtext gebracht hat, die beiden in Frage kommenden Sätze nicht hinter dem Davidsworte, sondern hinter Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage stehen. Aber das ist doch nur ein Zeichen davon, daß der kanonische Lukas die synoptische Grundschrift nicht ungeändert darbietet. Er hat vermutlich, etwa durch den kanonischen Markus veranlaßt, die Worte vom Davidssohn und -Herrn als selbständige Perikope angesehen und in Folge davon jene beiden Schlußsätze von ihrer ursprünglichen Stelle genommen und weiter nach vorn gerückt. Dadurch war dann der Zusatz von v. 41a (*εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς*) nötig geworden. Andererseits hatte das Davidswort einen erzählenden Schluß verloren, sodaß es nun rätselhaft ist, wie Jesus in unmittelbarem Anschluß an eine den Sadduzäern gegebene Antwort die Jünger vor den Ohren des ganzen Volkes vor den Schriftgelehrten warnen kann, v. 45 f.: *ἀκούοντος δὲ παντός τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς προσέχετε ἀπὸ τῶν*

*γραμμάτων*. Ganz anders steht die Sache, wenn v. 39f. hinter v. 44 gestellt wird. Dann leitet die Bemerkung von der scheinbar freundlichen Zustimmung der Schriftgelehrten zu Jesu Rede und die erläuternde Wendung, daß sie ihn nichts mehr zu fragen wagten, aufs beste zu den flammenden Worten gegen die heuchlerischen Schriftgelehrten über.

Haben wir damit das Verhältnis der Texte des Lukas und Matthäus zu einander richtig erkannt, so ist damit allerdings bewiesen, daß die Perikope vom größten Gebot auch in der kürzeren Form des Matthäus der synoptischen Grundschrift nicht angehört hat. Sie ist eingeschoben worden als ein Beispiel dafür, wie Jesus die ihm gestellten verführerischen Fragen abgewiesen hat. Von letzter Hand hat sie dann die kontextwidrige Gestalt erhalten, die jetzt im kanonischen Markus vorliegt<sup>1</sup>. Für diesen Prozeß, wonach Lukas als der kürzeste die älteste Textform bietet, Markus als der ausführlichste die jüngste, findet man bei Markus selbst noch die Spuren. Daß sich Mark. 12, 35: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱεροῦ*, besser an Jesu Antwort auf die Frage nach dem größten Gebot anschließt, als an seine Belobigung des verständig redenden Schriftgelehrten, ist klar. Andererseits kann man aus 12, 28 (*καὶ προσελθὼν εἰς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς, ἐπηρώτησεν αὐτόν*) leicht erkennen, wie hier zwei verschiedene Berichte in stilistisch sehr ungeschickter Weise zusammengearbeitet sind. Es ist schon oben darauf hingewiesen, wie gedrückt der Partizipialsatz *ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς* dasteht. Außerdem ist klar, daß neben ihm die allgemeinere Wendung *ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων* überflüssig erscheint. Sie weist offenbar auf den Zusammenhang hin, dem diese Perikope ursprünglich angehört hat, auf eine Disputationszene. Von einem *συζητεῖν* Jesu und der Schriftgelehrten ist im Vorhergehenden nicht die Rede, sondern von einer Antwort, die Jesus auf eine an ihn gestellte Frage gegeben hat. Aber wie es sich damit auch verhalten mag, die genaue Vergleichung des Textes der Parallelen führt zu dem Resultat, daß in der synoptischen Grundschrift die Perikope vom größten Gebot nicht gestanden hat. J. Weiß meint, auch die von der Sadduzäerfrage sei später zugesetzt worden; jedenfalls

1. Vgl. auch J. Weiß, Das älteste Evangelium S. 272.

knüpfe 12, 34 (*οὐδεὶς ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*) über die friedlich gemeinten und endenden Gespräche hinweg an die Zinsgroschenperikope an; daß auch hier J. Weiß wieder richtig beobachtet hat, braucht nach dem oben Bemerkten nicht mehr ausgeführt zu werden, aber eben so wenig, daß Mark. 12, 34 = Luk. 20, 40 eine direkte Anknüpfung an die Zinsgroschenperikope nötig habe. Daß man nicht gewagt habe, Jesus weiter zu fragen, erläutert den Satz, daß die Schriftgelehrten Jesu Bescheid auf die Sadduzäerfrage heuchlerisch applaudiert hatten. Der ausschlaggebende Beweis dafür, daß die Frage nach dem größten Gebot, nicht aber die nach der Auferstehung, erst später eingefügt worden ist, kann nur dadurch geführt werden, daß gezeigt wird, wie das Wort vom Davidssohn und -Herrn eng mit Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage zusammenhängt.

## 2. Die Frage der Sadduzäer nach der Auferstehung.

Zunächst ist festzustellen, auf welchen Grundtext die drei Rezensionen unsrer Perikope zurückgehen. Auch hier bedarf es noch sehr der Klärung, wozu J. Weiß bereits einen guten Anfang gemacht hat.

Die Sadduzäer mit ihrem Widerspruch gegen die [Auferstehung tragen Jesu eine auf Grund des Gebotes der Leviratsehe (Deut. 25, 5) erfundene Geschichte vor: Ein Weib heiratet hinter einander 7 Brüder und bleibt als letzte kinderlos zurück. Angesichts dieser Geschichte erhellte die Unmöglichkeit der Auferstehung, weil sich die Frage nicht beantworten lasse, wem von den sieben das Weib bei der Auferstehung gehören werde. Die rabbinische Schriftgelehrsamkeit besaß freilich für solche Kasuistik Antworten, die mit der Frage nach der Auferstehung nichts zu tun hatten; aber darauf greift Jesus nicht zurück. Statt dessen gibt er eine Antwort, in der er auf die Verschiedenheit der beiden Äonen hinweist. Diese Antwort hat bei Lukas nahezu die dreifache Ausdehnung von dem, was Markus und Matthäus wesentlich übereinstimmend berichten: *οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται. οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν, καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* Markus 12, 25 hat an Stelle davon: *ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν, οὔτε γαμοῦσιν*

οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Hauptunterschied ist, daß sich bei Markus der stark herausgearbeitete Unterschied vom αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐκεῖνος nicht findet, sondern einfach gesagt wird, wie geartet die Menschen bei der Auferstehung sind. Die Antwort bei Lukas entspricht genau der Anfrage der Sadduzäer, die den Zustand des Weibes im gegenwärtigen Leben als Grund für die Negation des zukünftigen hingestellt hatten, unter der Voraussetzung, daß eines dem anderen gleich sei.

Mit dieser tiefgehenden Verschiedenheit des Lufastextes von dem des Markus-Matthäus verbindet sich eine andere. Jesu Antwort auf die Frage der Sadduzäer wird Luk. 20, 34 eingeleitet mit: καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, dagegen Mark. 12, 24 (wesentlich in Übereinstimmung mit Matthäus): ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ; Mit anderen Worten: bei Lukas wird Jesu Rede einfach eingeleitet als eine Antwort auf die ohne weiteren Affekt vor Jesus gebrachte Anfrage der Sadduzäer. Bei Markus dagegen geht der eigentlichen Antwort noch eine Beurteilung voraus, wenn auch nur in fragender Form, die Matthäus dann in die assertorische umgestaltet. Es ist nun klar, daß diese dem Markus-Matthäus-Texte eigentümlichen Züge in engster Beziehung stehen zu der zweiten Hälfte der Rede Jesu Mark. 12, 26 f. Darauf weist schon hin, daß am Schluß jenes Abschnittes die Frage v. 24: οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε, als Behauptung auftritt: πολὺ πλανᾶσθε, was bei Matthäus nicht der Fall ist, da die Behauptung schon am Anfang stand. Außerdem korrespondiert dem Vorwurf μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ deutlich v. 26 f.: περὶ δὲ τῶν νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται, οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάρτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων· ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß Mark. 12, 26 f. mit der von den Sadduzäern gestellten Frage v. 23: ἐν τῇ ἀναστάσει, ὅταν ἀναστῶσιν, τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἐπτά ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα, nichts zu tun hat. J. Weiß bezeichnet diese Verse als „einen Anhang, in welchem Jesus, auf die spezielle Frage gar keine Rücksicht mehr nehmend, vermittelt eines recht künstlichen Schriftbeweises die allgemeine Wahrheit des Auferstehungsglaubens behauptet“. Aber dieser Anhang ist, wie wir

gesehen haben, doch bereits durch v. 24 vorbereitet. Nun aber fehlen in dem Parallelsatz Luk. 20, 34 (*καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*) alle Vorbereitungen zu jenem Anhang, der auch hier v. 37 und 38 erscheint. Das macht die Vermutung zur Wahrscheinlichkeit, daß wir in Luk. 20, 34 den Text der synoptischen Grundschrift haben, daß in dieser der Anhang überhaupt nicht gestanden hat, und daß er auch in das dritte Evangelium erst von letzter Hand auf Grund des Markustextes herübergenommen worden ist.

Dieses Urteil wird nun auch dadurch bestätigt, daß die Gedanken von Mark. 12, 24. 26. 27 sich so nahe berühren mit Ausführungen des Paulus sowie des 4. Makkabäerbuches, daß man nicht zweifeln kann, daß diese Schriften hier eingewirkt haben. Das zweimalige *πλανᾶσθε* v. 24. 27 berührt sich in der Tat sehr merkwürdig mit dem *μὴ πλανᾶσθε* 1. Kor. 15, 33, das Paulus den Zeugnern der Auferstehung zuruft, kurz bevor er ihnen die Verschiedenheit der irdischen und himmlischen Körper auseinandersetzt. In dieselbe Polemik weist auch die Wendung *μὴ εἰδότες τὰς γραφάς*, sofern sich Paulus 1. Kor. 15, 4 für seine Predigt von der Auferstehung Jesu, der Basis für die Auferstehung überhaupt, auf das Zeugnis der *γραφαί* beruft. Das gleiche gilt vom Hinweis auf die *δύναμις τοῦ θεοῦ*, von der es 1. Kor. 6, 14 heißt: *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἡγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερῆ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Ebenso wird in Eph. 1, 19f. — *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ ἣν ἐνήργηκεν ἐν Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* — als eine Wirkung von Gottes Stärke bezeichnet, daß er Christus von den Toten auferweckt hat. Desgleichen beruht nach 1. Kor. 15, 34. 38 die Skepsis der Auferstehungsleugner in Korinth auf einer Unkenntnis Gottes und seiner in der Gestaltung und Umgestaltung der verschiedenen Körper sich beweisenden Kraft. Der Parallelismus *μὴ πλανᾶσθε . . . ἀγνοοῦσιν γὰρ θεοῦ τινὲς ἔχουσιν*, und: *πλανᾶσθε . . . μὴ εἰδότες τὴν δύναμιν θεοῦ* kann doch kaum zufällig sein. Der Gedanke endlich, daß Gott in dem Worte an Moses „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ die Patriarchen als Lebendige und nicht als Tote bezeichne, ist doch wohl kaum anders als über 4. Makkabäer zu verstehen. Dort heißt es 7, 19: *πιστεύοντες ὅτι θεῶν οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὥσπερ οὐδὲ οἱ πατρίορχει ἡμῶν Ἀβραάμ*

καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ἀλλὰ ζῶσιν θεῶ; desgleichen 16, 25: ἔτι δὲ καὶ ταῦτα εἰδότες ὅτι οἱ διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσι τῷ θεῶ, ὡσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. Lukas wenigstens hat in Marķ. 12, 26f. eine Anspielung auf jene Makkabäerstellen gefunden. Das beweist deutlich das ihm allein eigentümliche πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, wovon Wellhausen meint, er wisse nicht, was es in diesem Zusammenhange besagen solle.

Damit ist der Text der synoptischen Grundschrift herausgestellt, der sich am sichersten aus dem dritten Evangelium gewinnen läßt. Er umfaßt folgende Stücke: 20, 27. 36. 41b—44. 39. 40. Ob das Resultat richtig ist, wird man vor allem daran erkennen, ob das Wort vom Davidssohn und -Herrn in Verbindung mit Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage einen deutlichen und verständlichen Sinn gibt.

### 3. Das Wort von Davids Sohn und Herrn nach Lukas.

Jesus wirft die Frage auf: πῶς λέγουσιν τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυεὶδ υἱόν. Das λέγουσιν bezieht sich natürlich nicht auf die, denen Jesus Antwort gibt; da würde man λέγετε erwarten. Es ist vielmehr ganz allgemein verstanden von den Leuten, die überhaupt über diese Dinge reden, Schriftgelehrte und Volk. Daß der Messias Davids Sohn sei, wird ohne weiteres als die allgemeine Ansicht hingestellt; eine andere Auffassung kommt überhaupt nicht in Betracht. Und dem entspricht auch, was sich aus der jüdischen Literatur für die Eigenschaften des Messias ergibt; die erste ist die Davidssohnschaft. Dieses feste Datum wird durch das πῶς in Frage gestellt. Und zwar ist der, welcher es in Frage zu stellen scheint, kein anderer als des Messias Vater selbst: αὐτὸς γὰρ Δαυεὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν. Im 110. Psalme, der als davidisch und messianisch aufgefaßt wird, heißt es: εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. David bezeichnet also den Messias als seinen Herrn. Das ist es, was die Meinung, der Messias sei Davids Sohn, in Frage stellt: Δαυεὶδ οὖν κύριον αὐτὸν καλεῖ, καὶ πῶς αὐτοῦ υἱός ἐστιν; Auf diese Frage erhält Jesus von den Sadduzäern keine Antwort, weil sie keine geben konnten oder wollten. Letzteres ist nicht wahrscheinlich, da ein solches Schweigen Jesus nicht veranlaßt haben würde, seine Belehrung abzu-

brechen. Ersteres wird auch dadurch wahrscheinlich, daß die Schriftgelehrten sich zu der Bemerkung verstehen: *διδάσκαλε, καλῶς εἶπας*. Definitiven Entscheid wird uns eine Beleuchtung des Wortes Jesu durch die jüdische Messianologie geben.

H. Holzmann behandelt unsern Abschnitt unter der Überschrift „Die christologische Meisterfrage“<sup>1</sup>. Er meint, Jesus mache „auf einen defekten Punkt in der Messiaslehre der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit aufmerksam, der von den Meistern in Israel bisher gedankenlos übersehen oder jedenfalls unerledigt gelassen worden war.“ Tatsächlich liegt so wenig ein Problem für die jüdischen Anschauungen vom Messias vor, daß derjenige, der in der messianischen Hoffnung Israels lebte, Jesu Frage ohne weiteres beantworten konnte. Die Davidssohnschaft war unumgängliche Voraussetzung für das Messiasium. Ehe der aus den Davidsöhnen von Gott zum Messias bestimmte in seine königliche Würde tritt, lebt er verborgen und unerkannt. Erst in der Endzeit wird er offenbar werden und dann nach Psalm 110, 1 den Ehrenplatz zu Gottes Rechten erhalten, wodurch er die höchste Ehrenstelle, außer Gott, einnimmt. Er steht damit, wie der König über seinem Volke, über der ganzen Gemeinde der Endzeit. Da sich diese nun aber nicht bloß zusammensetzt aus den dann lebenden Gerechten, sondern vor allem aus den Patriarchen, Königen und Propheten, die von den Toten auferstehen, so wird dann auch der König David seinem Sohne, dem König Messias, untergeben sein. Wird dann doch sogar der Stammvater Israels, Abraham, die Würde des Messias nicht erreichen. Im Talmud Schimeoni zu Psalm 110, 1 heißt es: „Künftig wird Gott den Messias zu seiner Rechten sitzen lassen, wie geschrieben steht: Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu meiner Rechten. Abraham aber wird sitzen zu seiner Linken. Da wird Abrahams Angesicht erblassen in Scham, und er wird sagen: der Sohn meines Sohnes sitzt zu deiner Rechten, und ich sitze zu deiner Linken. Gott aber wird ihn besänftigen und sagen: Der Sohn meines Sohnes sitzt zu meiner Rechten, und ich sitze zu deiner Rechten“<sup>2</sup>. Holzmann meint, in dieser Stelle liege eine Erinnerung an die Zurechtweisung vor,

1. A. Hud hat in der neuen Auflage seiner Synopse diesen Titel durch den zutreffenderen, aber doch nur halb richtigen „Der Davidssohn“ ersetzt.

2. Vgl. S. Weber, Jüdische Theologie S. 357.

die Jesus der rabbinischen Theologie habe angedeihen lassen. Aber was ist denn dort ausgesprochen worden, das sich nicht als notwendige Konsequenz ergibt aus den beiden Vorstellungen von der Würde des Messias und der Zusammensetzung der von ihm beherrschten Gemeinde der Gerechten? Die Verwandtschaft jener rabbinischen Stelle und des Wortes Jesu geht nicht über die Evangelien, sondern wurzelt in der von beiden vorausgesetzten jüdischen Theologie, ist also ein besonders deutlicher Beweis dafür, daß Jesus eine Frage aufgeworfen hat, deren Beantwortung für jeden in der Hoffnung seines Volkes lebenden Juden selbstverständlich war. Diese Selbstverständlichkeit macht Jesu Frage zu einem passenden Mittel, die Verkehrtheit der Sadduzäerfrage ins rechte Licht zu stellen.

Unter den neueren Theologen hat Alb. Schweizer<sup>1)</sup> die Frage Jesu, zunächst wenigstens, richtig gedeutet: „Davids Sohn, also ihm unterstehend, ist der Messias, wenn er in diesem Äon, aus irdischem Geschlecht geboren, verborgen wirkt und wird. Davids Herr, wenn er beim Anbruch des zukünftigen Äons als Messias in Herrlichkeit geoffenbart wird. Es liegt Jesu fern, die messianische Deutung der Pharisäer anzugreifen. Sie ist richtig, denn die Schrift lehrt so.“ Aber diese richtige Deutung verhilft Schweizer nicht zu den richtigen Folgerungen, da er, der Tendenz seiner Auffassung entsprechend, einer sorgfältigen literarkritischen Untersuchung aus dem Wege geht. Ohne diese ist an dieser Stelle nichts zu machen. Hätte er das getan, so müßte sich ihm mit zwingender Notwendigkeit das Wort von Davids Sohn und Herrn zusammenschließen mit Jesu Auseinandersetzung über die Verschiedenheit der beiden Äonen Luk. 20, 34 – 36, die jenem in der synoptischen Grundschrift unmittelbar vorangeht. In ihr wird die Ansicht der Sadduzäer zurückgewiesen, das Faktum, daß das Weib hinter einander sieben gleich rechtmäßige Männer gehabt habe, schließe einen Zustand aus, wo alle sieben von den Toten auferstandenen Männer zu gleicher Zeit ihre Ansprüche an das Weib geltend machen würden. Eine Analogie zu der Auseinandersetzung der Sadduzäer wäre es, wenn man das von Israel herangesehnte Regiment des Messias mit der Tatsache bekämpfen wollte, daß der Messias Sohn

1. Das Abendmahl II: Das Messias- und Leidensgeheimnis S. 65; Von Reimarus zu Wrede S. 392f.

des Königs David sei, also doch nicht Herr über ihn werden könnte. In beiden Fällen sind die Verhältnisse dieses Äon im jenseitigen beseitigt worden. Und wie für das Regiment des Messias das durch seine Geburt gegebene Abhängigkeitsverhältnis von seinem Vater David aufgehoben wird, so auch für das Weib das Verhältnis zu den sieben Männern, die sich mit ihr zum Zwecke der Kindererzeugung zusammengetan hatten. In jenem Äon hat alles das, was sich auf Kindererzeugung und geschlechtliche Verschiedenheit bezieht, ein Ende: *οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύναται, ἰσάγγελοι γὰρ εἰσιν, καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες* (Luk. 20, 36). In beiden Fällen handelt es sich aber um das Gebiet der Geschlechtsfortpflanzung, bei dem Weibe der sieben Männer wie bei dem Messias, dem Sohne Davids. Aus den Menschenkindern mit ihrer geschlechtlichen Differenzierung sind in jenem Äon *υἱοὶ θεοῦ*, בְּנֵי הַלְהֵלֵה geworden, von denen es, da sündliche Verfehrungen wie Gen. 6. 5. 6 ausgeschlossen sind, gilt: *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται*; aber auch, daß sie nicht mehr in dem alten Verhältnisse zu ihren Erzeugern stehen, und so ist auch der Messias dann nicht mehr *υἱὸς Δαυίδ*, sondern wie alle, die jenes Äons und der Auferstehung der Toten gewürdigt sind, ein *υἱὸς θεοῦ*. Nicht als solcher ist er Herr Davids, als ob dieser dann kein *υἱὸς θεοῦ* wäre, sondern die allgemeine *υἰότης θεοῦ* macht es möglich, daß der Messias Davids Herr sein kann, ohne daß dadurch eine Kollision mit dem Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Vater David entsteht. Für den, der an der messianischen Hoffnung Israels festhält, ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die Motivierung der sadduzäischen Skepsis bezüglich der Auferstehung als gänzlich unhaltbar abzuweisen.

Damit dürfte der innere Beweis für die Zusammengehörigkeit von Luk. 20, 34–36 und 41–44 geführt sein. Daß v. 37–40 diesen engen Zusammenhang unterbrechen, ist klar: der der ganzen Beweisführung zu Grunde liegende Gesichtspunkt von den beiden Äonen wird verlassen und die Zurückweisung der Sadduzäer nicht durch das einfache Mittel der allgemeinen Anschauung von der messianischen Zeit erreicht, sondern durch einen Schriftbeweis und durch die Reflexion auf die Kraft Gottes. Liegt nun aber in Luk. 20, 41–44 der Schluß der Antwort Jesu auf die Sadduzäerfrage vor und hat sich Jesus gerade des Hinweises auf den Sohn und Herrn Davids

bedient, um an einem möglichst eklatanten Beispiel die Hinfälligkeit der sadduzäischen Beweisführung herauszustellen, so kann ja natürlich keine Rede davon sein, daß ihm nicht die Davidssohnschaft des Messias über allem Zweifel erhaben gewesen sei. Hat sie auch wie alle Geschlechtsverhältnisse für jenen Äon ihre Bedeutung verloren, so bleibt doch daneben bestehen, daß laut der Israel und David gegebenen Verheißung der König Messias in diesem Äon von David herkommen muß. Hat Jesus sich selbst aber für den Messias gehalten, so ist es ganz undenkbar, daß er diese Überzeugung gewonnen habe in Gegensatz dazu, daß er jene Voraussetzung zum Messiasstum nicht besaß. Ganz richtig urteilt Albert Schweizer (Von Reimarus bis Wrede S. 392): „Weit davon entfernt, die Davidssohnschaft in diesem Worte abzulehnen, setzt sie Jesus damit vielmehr für sich voraus. Das gibt zu denken, ob er nicht wirklich schon zu seinen Lebzeiten sich als Nachkomme Davids betrachtete und als solcher angesehen wurde“.

#### 4. Das Wort von Davids Sohn und Herrn nach Markus und Matthäus.

Aus den bisherigen Untersuchungen ergibt sich leicht, was von der Form der Perikope von Davids Sohn und Herrn bei Markus und Matthäus zu halten ist. Bei beiden ist dadurch, daß die Sadduzäerperikope nicht bloß jene Erweiterung nach Motiven aus Paulus und 4. Makkab. erfahren hat, sondern auch von dem Davidsworte durch Einschub der Perikope vom größten Gebote getrennt worden ist, die natürliche Lichtquelle vermauert worden, die ein sicheres, von willkürlichem Raten unabhängiges Verständnis jenes so mannigfach gedeuteten Abschnittes ergeben hätte. Immerhin ist es sehr instruktiv, zu beobachten, wie man sich angestrengt hat, den Sinn des Textes zu erraten, um dann das so gewonnene sehr unsichere Resultat zur Basis einer Beweisführung zu machen, mit der man das einheitliche Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller beseitigen zu können glaubte.

Bei Markus 12, 35 lautet die von Jesus aufgeworfene Frage: *πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἔστιν*; Eine sachliche Differenz mit dem Text des Lukas liegt darin, daß das bei ihm nicht exponierte Subjekt zu *λέγουσιν* in *οἱ γραμματεῖς* erscheint. Also was bei Lukas als allgemeine Ansicht von Jesus herangezogen

wird, kommt hier als eine Schulmeinung in Betracht, von der Jesus bei seiner Lehrrede im Tempel ausgeht. Da die γραμματεῖς gleich darauf 12, 38 auf das Schärfste angegriffen werden, so ist nicht anzunehmen, daß die Exposition von οἱ γραμματεῖς bedeutungslos sei. Vielmehr scheint dadurch angedeutet zu werden, daß Jesus nicht von dieser Ansicht als einer allgemein anerkannten ausgeht, sondern daß er sie anführt, um sie irgendwie für unrichtig, korrektur- oder erweiterungsbedürftig nachzuweisen. Noch einen Schritt weiter geht in dieser Richtung die dramatische Darstellung der Szene in Matth. 22, 41 f.: *συνηγμένων δὲ τῶν Φαρισαίων ἐπηρώτησεν αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγων· τί ὑμῶν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνας υἱὸς ἐστίν; λέγουσιν αὐτῷ τοῦ Δαβίδ.* Hier ist wie schon bei der Perikope vom größten Gebot an die Stelle der γραμματεῖς der ominöse Name der Φαρισαῖοι getreten. Um ihre Meinung über Christus fragt Jesus sie, nicht darum, wie sich die allgemeine Ansicht von Christus als dem Sohne Davids mit Psalm 110, 1 vertrage. Auf ihre Antwort, daß sie ihn für Davids Sohn halten, kommt dann Jesus mit dem Hinweis auf den 110. Psalm.

Auch hier unterscheiden sich Markus und Matthäus charakteristisch von Lukas. Dieser führt die Psalmstelle an mit den Worten: *αὐτὸς γὰρ Δαβὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν;* Markus dagegen: *αὐτὸς γὰρ Δαβὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ,* und bei Matthäus fragt Jesus in verwandtem Ausdruck: *πῶς οὖν Δαβὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ κύριον αὐτόν, λέγων.* Bei Lukas also kommt das Davidswort über den Messias lediglich als Zitat aus dem Psalmbuch in Betracht, bei Markus und Matthäus dagegen als Zeugnis des heiligen Geistes. Dieses Zeugnis hat natürlich ein anderes Gewicht als das der Schriftgelehrten und Pharisäer, die eben deshalb, weil sie den heiligen Geist nicht haben, über Christus nicht mehr auszusagen wissen, als daß er der Sohn Davids sei. Auf das Bekenntnis des Petrus Matth. 16, 16: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος,* antwortet Jesus: *σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,* und Paulus erklärt 1. Kor. 12, 3: *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Diesen Geist haben Schriftgelehrte und Pharisäer nicht, und deshalb können sie nicht einmal eine Antwort auf die Frage geben, was denn das bedeute, daß David im heiligen Geiste Christum seinen Herrn genannt habe. Matth. 22, 46

sagt geradezu: *καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀποκριθῆναι αὐτῷ λόγον*. Bei Markus, wo von dem Schweigen der Schriftgelehrten nicht die Rede ist, kann doch die Meinung des Verfassers keine andere sein. Eine Antwort auf die Frage: *εἰ Δαυεὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν*, wie sie die jüdische Schriftgelehrsamkeit geben konnte, und wie sie im Zusammenhang der lukanischen Darstellung der Aufklärung über die Torheit der Sadduzäerfrage diente, können natürlich Markus und Matthäus in diesem Zusammenhange nicht erwartet haben. Da muß vielmehr Jesus etwas über sich erfragen wollen, was nicht bloß weit über die Bedeutung der Davidssohnschaft hinausgeht, sondern auch über die Bedeutung derjenigen Gottessohnschaft, die allen *υἱοῖς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου* eigen ist, die aber den Messias vor den Gliedern der Endgemeinde nicht auszeichnet. Dann ist klar, daß hier Jesus die Anerkennung erwartet, daß Christus *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* nicht im Sinne von Luk. 20, 36, sondern in dem der christlichen Dogmatik sei, und darauf weist offenbar die Formulierung der Frage Jesu Matth. 22, 42 hin: *τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνας υἱὸς ἐστίν*<sup>1</sup>; Das paßt durchaus in den Zusammenhang des Markus- und Matthäusevangeliums. Jenes hat zur Überschrift: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, und an seinem Ende (15, 39) bekennet der heidnische Centurio: *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ*, was ja offenbar keine Aussage ist über einen Gottessohn des *αἰῶν ἐκείνος*. Selbst im Munde der Nazarethaner (6, 3) ist er nicht der Josefssohn, sondern *ὁ υἱὸς τῆς Μαριάμ*. Daß im Matthäusevangelium die Christologie keine weniger entwickelte ist, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Auf diese Weise ist der ursprüngliche Sinn des Wortes Jesu von Davids Sohn und Herr ganz verloren gegangen.

Von hier aus kann man sich nun auch nicht wundern, daß die auf Markus und Matthäus zurückgehenden Forscher auf den Gedanken geraten sind, Jesus habe mit seiner Ausführung überhaupt Verzicht leisten wollen auf den messianischen Anspruch, Davids Sohn zu sein. Ganz besonders scharf ist diese Ansicht auch wieder von Wellhausen zu Mark. 12, 35 ff. zum Ausdruck gebracht worden: „Jesus bezeichnet es als eine bloße Meinung der Schriftgelehrten, daß

1. Vgl. auch ep. Barn. 12, 10.

der Messias der Sohn Davids sei, und widerlegt sie durch einen Spruch Davids selbst, der das Gegenteil erweise. Einen Anlaß, sich mit der Frage zu beschäftigen, hatte er nur, wenn sie ihn selber betraf. Er hielt sich für den Messias, obwohl er nicht der Sohn Davids war. Die Späteren suchten seine Messianität darauf zu stützen, daß sie seine Herkunft von David nachwiesen: ein Beweis der Authentie seiner Äußerung. Man darf wohl annehmen, daß Jesus Davids Sohn auch nicht sein will und also die jüdische Vorstellung korrigiert, wonach der Messias ein zweiter David ist und dessen zerstörtes Reich wieder aufrichtet<sup>1</sup>. Es ist nun ja allerdings ganz unmöglich, daß einer der beiden Evangelisten Markus und Matthäus, die Jesus auch sonst als Davidssohn behandeln, in seiner Umgestaltung des Wortes von Davids Sohn und Herrn den Gedanken hätte hineinbringen können, Jesus sei nicht Davidssohn. Aber es ist nicht zu leugnen, daß sie dadurch, daß sie die beiden Urteile: Christus ist Davids Sohn, Christus ist Davids Herr, nicht wie bei Lukas als gleichberechtigt hinstellen, sondern das erste als das seiner Gegner bezeichnen, den Eindruck erwecken, es sei nicht bloß einseitig, sondern falsch. Und wenn man nun noch aus anderen Gründen gegen Jesu Davidssohnschaft, ja gegen sein Messiasium skeptisch gestimmt ist, so verdichtet sich das leicht zu der Überzeugung, Jesus habe in der Rezension des Markus geradezu gegen seine Davidssohnschaft protestiert. Wo man dagegen zu tiefe Eindrücke davon erhalten hat, daß man bei der Davidssohnschaft Jesu einer geschlossenen urchristlichen Ansicht gegenübersteht, liest man aus den Worten Jesu wenigstens eine gewisse Gleichgültigkeit Jesu gegen die Davidssohnschaft des Messias heraus. Das findet sich z. B. in den Ausführungen des vorsichtigen und besonnenen Wendt<sup>2</sup>: „Jesus findet darin, daß David selbst von dem Messias nicht als von seinem Sohne, sondern als von seinem Herren redet, einen Beweis dafür, daß das, was bei dem Messias den Grund und das Wesen seiner messianischen Bedeutung ausmache, nicht seine Davidssohnschaft sei, sondern etwas Anderes, viel Höheres. Im Sinne Jesu kann dieses Höhere nur das Verhältnis des Messias zu Gott, seine Gottessohnschaft sein . . . . Unter diesen Umständen kann die

1. Vgl. auch R. A. Hoffmann, Das Markusevangelium und seine Quellen S. 508.

2. Die Lehre Jesu. 2. Aufl. S. 424 ff.

Davidssohnschaft für die eigentliche Begründung oder Steigerung der messianischen Würde des Messias nichts beitragen . . . . Wir dürfen zwar in der Frage Jesu nicht eine indirekte Bestreitung der Davidssohnschaft des Messias in jeder Beziehung ausgedrückt finden . . . . . Sehen wir auch von allen anderen neutestamentlichen Aussagen über die davidische Herkunft Jesu ab, so lautet das Zeugnis des Paulus Röm. 1, 3 so bestimmt, daß wir an der wirklichen Abstammung Jesu von David zu zweifeln kein Recht haben<sup>1</sup>. Es ist nicht zu leugnen, daß der Wortlaut unsrer Perikope, der vom Christus neben der Davidssohnschaft vor allem die Gottessohnschaft fordert, den Gedanken nahe legt, Jesu Messiasium beruhe vor allem auf seiner Gottessohnschaft oder, wie Wendt sich ausdrückt, auf seinem Verhältnis zu Gott. Geht man auf den Originalsinn der Worte Jesu zurück, so ist es auch mit dieser Anschauung nichts. Denn ganz abgesehen davon, daß dort die Davids- und Gottessohnschaft gar nicht als etwas Verschiedenartiges einander gegenübergestellt würde, sondern als die zwei den beiden Äonen entsprechenden Daseinsformen, so beruht schon deshalb Jesu Messiasium nicht auf seiner Gottessohnschaft, weil diese erst in jenem Äon eintritt. Viel eher könnte man sagen, sie beruhe auf seiner Davidssohnschaft, da diese jedenfalls die *conditio sine qua non* bezeichnet. Die Reflexion Wendts über Jesu religiöses Verhältnis zu Gott ist ja sehr angebracht bei einer psychologischen Analyse des messianischen Selbstbewußtseins Jesu; aber darüber redet er nicht mit Pharisäern und Sadduzäern, ja kann es garnicht, wenn er überhaupt mit ihnen nicht über sein Messiasbewußtsein redet, sondern über den Messias, ohne jeden Hinweis darauf, daß er dieser Messias sei. So viel auch mit dem Gedanken operiert wird, Jesu Messiasium beruhe nicht auf seiner Davidssohnschaft, sondern auf seinem innigen Verhältnis zu Gott, und dann einen Schritt weiter: Jesu Heilandsberuf beruhe nicht auf seinem Messiasium, dieses sei vielmehr ebenso wie die Davidssohnschaft eine zufällige jüdische Zeitvorstellung, die Jesus abzustreifen geübt gewesen sei, so gewiß ist, daß unsre Quellen und vor allem die vorliegende Perikope nicht das geringste Recht dazu geben. Für Jesus ist das eine vom anderen nicht zu trennen. Die Kritik aber hat sich in die Irre führen lassen, weil sie zu vor-

1. Ebenso G. Dalman, Die Worte Jesu I, 262.

eilig ihren Ausgangspunkt von Markus und Matthäus genommen, anstatt durch Hilfe von Lukas der synoptischen Grundschrift auf die Spur zu kommen.

### 5. Jesu Davidssohnschaft im Neuen Testament.

Die Perikope von Christus als dem Sohn und Herrn Davids ist die einzige Stelle in der synoptischen Überlieferung, aus der man eine Andeutung gewinnen zu können meint für die Ansicht, Jesus sei nicht Davids Sohn gewesen. Ist aber dieses angebliche Hilfsmittel zur historischen Feststellung dieser Hypothese als völlig unzureichend, ja als Stütze der gegenteiligen Ansicht erwiesen worden, so wird man auch die weiteren in Frage kommenden Stellen wohl in anderer Beleuchtung ansehen lernen müssen.

An erster Stelle stehen hier die beiden Genealogieen, Matth. 1, 1–17 und Luk. 3, 23–38. Ihr Wert für die von uns erörterte Frage ist nicht mit dem Urteil abgetan, die einfache Unmöglichkeit eines davidischen Stammbaumes erhelle aus seiner doppelten Existenz. Auch wenn die eine dieser Ahnenreihen Jesu oder wenn sie gar alle beide unhaltbar sein sollten, so bezeugen sie doch, daß man in der Zeit ihrer Entstehung unbedingt Jesus für Davids Sohn ansah. Die Bedeutung dieses Datums ist aber nicht dadurch zu bewerten, daß man sagt, die Genealogie des Matthäus gehöre zu der Vorgeschichte Jesu Matth. 1, 2, die kein wissenschaftlicher Theologe für festen geschichtlichen Boden ansehe. Gerade auf der Seite, von der dieses Urteil kommt, wird ja ebenso entschieden betont, daß der Schluß der Genealogie Matth. 1, 16: *Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἀνδρα Μαρίας ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός*, die Korrektur eines älteren Textes: *Ἰωσήφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν*, sei, die vorgenommen werden mußte, da sich der ursprüngliche Text mit der folgenden Geschichte von der jungfräulichen Geburt nicht vereinigen ließ. Also stammen die Vorgeschichte bei Matthäus und die Genealogie gar nicht aus derselben Quelle. Die geschichtlichen Bedenken gegen jene können aber um so weniger ohne weiteres auf diese übertragen werden, als das Original der Genealogie in Widerspruch mit der Vorgeschichte steht. Die von der Genealogie vertretene Ansicht gehört aber einer Zeit an, deren Meinung die Verfasser unsrer drei Synoptiker nicht mehr teilen, daß nämlich Jesus Josefs Sohn

sei<sup>1</sup>. Somit liegt in der Tat kein Grund vor, die Ansicht, die von der Genealogie bei Matthäus als richtig erwiesen werden soll, als bedenklich anzusehen. Ob man damals die Geschichtslinie eines Zeitgenossen auf David richtig und lückenlos zurückführen konnte, ist eine Frage für sich, die nicht mit der andern verquickt werden darf, ob man damals wissen konnte, als welches Geschlechtes Angehörigen Jesus sich selbst betrachtet habe.

Noch günstiger steht es mit der Genealogie bei Lukas. Zunächst gehört sie garnicht zu der Vorgeschichte Luk. 1, 2, sondern steht zwischen Taufe und Versuchung. Daß übrigens die Vorgeschichte selbst die Davidssohnschaft Jesu auf das bestimmteste betont, (1, 27. 32. 69. 2, 4. 11), ganz ebenso wie die des Matthäus 1, 20, sei im Vorübergehen erwähnt. Auch das ist von der kritischen Theologie als selbstverständlich angenommen, daß in Luk. 3, 23: *καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὃν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ*, die Worte *ὡς ἐνομίζετο* erst später eingefügt worden sind, um die Genealogie mit der Ansicht von der jungfräulichen Geburt in Einklang zu bringen, wie einer ähnlichen Erwägung des Verfassers des Evangeliums das Stück Luk. 1, 34–37 seine Hinzufügung verdankt<sup>2</sup>. Damit wird nun ebenfalls konstatiert, daß die Genealogie aus einer Quelle stammt, die älter ist als eines der kanonischen Evangelien. Über die Zeit ihres Ursprunges können wir aber noch bestimmteres aussagen. Wie ich an anderem Orte<sup>3</sup> nachgewiesen habe, ist die lukanische Genealogie kein späterer Einschub des Verfassers des 3. Evangeliums in die synoptische Grundschrift, sondern hat dieser selbst angehört, die eben deshalb ohne sogenannte „Vorgeschichte“ gewesen sein muß. In dieser Grundschrift steht sie in Korrespondenz zu der ältesten Form der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*. Damit ist also auch an dieser Stelle für die Ansicht von der Davidssohnschaft Jesu der äußerste Punkt der evangelischen Schriftstellerei erwiesen, bis zu dem

1. Außer den Vorgeschichten bei Matthäus und Lukas vgl. Mark. 6, 3.

2. Vgl. den Nachweis hierfür in meiner Abhandlung Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Luk. 1 u. 2: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII, 285 ff.

3. Beiträge zur Erklärung der Synoptiker: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V, 313 f.

wir — wenigstens auf synoptischem Gebiete — zurückbringen können. Daneben bleibt immer noch die Möglichkeit bestehen, daß der Verfasser der synoptischen Grundschrift die Genealogie nicht selbst zusammengestellt, sondern irgendwoher übernommen hat. In letzterem Falle wiese sie in noch frühere Zeit.

Daß sie im Vergleich mit der bei Matthäus die Anzeichen höheren Alters hat, liegt auf der Hand, kann jedoch in diesem Zusammenhange nicht weiter nachgewiesen werden. Aber alles dieses veranlaßt mich doch nicht zu der Annahme, daß diese lukanische Genealogie, ohne die künstliche Periodisierung derjenigen bei Matthäus und ohne die Reihe königlicher Ahnen, Salomos und seiner Nachfolger, nun absolut zuverlässig sei. Daß man zu Jesu Zeit noch im Stande zu sein glaubte, das Geschlechtsregister einzelner Personen festzustellen, bedarf keines neuen Beweises mehr<sup>1</sup>. Ob diese Aufstellungen zuverlässig waren oder nicht, das festzustellen, dürfte über die Mittel hinausgehen, die unsrer Geschichtsforschung zu Gebote stehen. Aber darum handelt es sich auch garnicht in unserm Falle, sondern darum, ob die Jünger nach der erreichbar ältesten Überlieferung in Jesus einen Davidssohn gesehen haben, oder nicht. Daß sie es getan, davon legen die Genealogieen Zeugnis ab, und mit diesem Zeugnis stimmt alles, was uns sonst in den Synoptikern über diesen Punkt berichtet wird<sup>2</sup>. Nirgends wird auch nur angedeutet, daß Jesus einen Einwand erhoben habe, wenn seine Anhänger oder Hülfsuchende ihn „Sohn Davids“ nannten. Mit dem stimmt nicht bloß Apostelgeschichte, Hebräerbrieff und Apokalypse<sup>3</sup>, sondern vor allem Paulus<sup>4</sup>, in dessen christologische Gesamtanschauung sich die Vorstellung von der Davidssohnschaft des Christus garnicht ohne Schwierigkeiten einschiebt.

Nur an einer einzigen Stelle im Neuen Testamente wird Jesu Davidssohnschaft angezweifelt. Bei Gelegenheit seiner Anwesenheit auf dem Laubhüttenfeste in Jerusalem Joh. 7, 41 f. stellt sich denjenigen, die Jesus für den Messias ansehen, ein Teil der Menge entgegen mit der Frage: μή γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχε-

1. Vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 264 ff.

2. Matf. 10, 47 f. 11, 10. Luf. 18, 38 f. Matth. 9, 27, 12, 23. 15, 22, 20, 30 f. 21, 9. 15.

3. Act. 2, 30. 13, 23. Hebr. 7, 13 f. Apof. 5, 5. 22, 16.

4. Röm. 1, 3. 2. Tim. 2, 8.

ται; οὐχὶ ἡ γραφή εἶπεν ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβίδ καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαβίδ, ὁ Χριστὸς ἔρχεται; Dabei ist wohl zu beachten, daß hier ausdrücklich die Davidssohnschaft als selbstverständliche Voraussetzung der Messianität erscheint. Das Volk weiß nichts davon, daß Jesus seinen Stammbaum auf David zurückführt, und spricht ihm deshalb die Messianität ab. An sich hat diese Situation nichts Unwahrscheinliches, und daß Jesus sich nicht veranlaßt sieht, das Volk über seinen Stammbaum aufzuklären, entspricht ganz der Praxis, die er sonst in der Behandlung seiner Messiaswürde befolgt. Traut man aber dem 4. Evangelisten die Darstellung geschichtlicher Vorgänge nicht zu, sondern sieht in allen seinen Berichten nur anschaulich gemachte Theologie, so kommt man entweder zu der Konsequenz, daß er mit jener Rede den Unglauben der Juden habe charakterisieren wollen, oder aber, daß er selbst nicht an Jesu Davidssohnschaft geglaubt habe. Letzteres wäre um so schwerwiegender, je früher man diese Schrift hinaufrückte. Bei der Anschauung dagegen, die der Durchschnitt der kritischen Theologie von dem geschichtlichen Werte des Johannesevangeliums hat, könnte eine so singuläre Anschauung nichts zu bedeuten haben gegenüber dem einheitlichen Zeugnis der älteren synoptischen Überlieferung, als deren wichtigste Mitteilung Jesu Wort von Davids Sohn und Davids Herrn gelten muß.

Unter der Einen, wichtigen Voraussetzung allerdings, daß sich Jesus selbst für den Messias gehalten. Denn wenn er das nicht getan, so hat das Wort von Davids Sohn und Herrn nur die Bedeutung einer jüdischen Anschauung, deren Zweck in der Diskussion über die Sadduzäerfrage sehr wohl erfüllt werden konnte, ohne daß sie auf Jesu Person eine Anwendung erlitt. Damit sind wir vor eine Untersuchung gestellt, die an dieser Stelle nicht ausgeführt werden kann. Nur das kann als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß keine unserer Evangelienchriften eine andere Ansicht vertritt als die, daß Jesus der Messias gewesen. Wann die Offenbarung des Messiasgeheimnisses erfolgt sei, bleibt dafür gleichgültig. Hat Jesus sich selbst für den Messias gehalten, so hat er sich seiner eigenen Aussage nach auch für einen Davidssohn gehalten; hat ihn erst die Gemeinde nach seiner Auferstehung zum Messias gemacht, so kommt auch auf deren Konto die Davidssohnschaft. Eine Mittelstellung, wonach Jesus sich in einem höheren geistigen Sinne für den Messias gehalten,

aber die fleischliche Davidssohnschaft abgewiesen habe, läßt sich auf Grund der Quellen nicht halten. Diese Stellung führt schließlich zur Preisgabe der Messianität Jesu, die im Grunde gewissen Anschauungen von Jesus geradezu anstößig sein muß wie die Davidssohnschaft.

Es ist mißlich und gibt zu manchen Mißverständnissen Anlaß, wenn man von der schmalen Grundlage einer Einzeluntersuchung aus Konsequenzen für das ganze Gebiet zieht, dem die Einzelfrage entnommen ist. Aber ich möchte doch nicht unterlassen, auch hier noch einmal auf das hinzuweisen, was ich schon in der Einleitung zu dieser Schrift betont habe: daß die immer mehr wachsende Skepsis in Bezug auf den historischen Jesus und die Neigung, immer größere Teile seines Bildes der bildenden Kraft der christlichen Gemeinde auf die Rechnung zu setzen, unter anderem ihren Grund darin hat, daß man die Erkenntnismittel abweist, die eine keineswegs kritiklos vorgenommene Untersuchung der Quellen darbietet. Mit der Streichung der Davidssohnschaft Jesu — von anderen hier in Betracht kommenden Überlieferungen zu schweigen — läßt man über die Genesis des Selbstbewußtseins Jesu und über die Eigentümlichkeit seiner Offenbarung ein Dunkel herabsinken, das durch das künstliche Licht hypothetischer Gedankenreihen, die man der ältesten Christenheit zumutet, nicht vertrieben werden kann. Das gilt schließlich auch von den Aufstellungen so konservativ gestimmter Forscher wie G. Dalman. Er urteilt: „Jesus hat Matth. 22, 45 . . . gezeigt, daß die leibliche Abstammung von David für das Wesen des Messias von keiner entscheidenden Bedeutung sei. Daraus folgt, daß nicht etwa davidische Herkunft für ihn die Veranlassung gewesen ist, sich mit dem Messiasgedanken zu beschäftigen . . . . Von Geltendmachung ererbter Thronrechte kann bei ihm keine Rede sein“. Letzteres gewiß. Nicht jeder Davidssohn konnte der Messias werden. War aber nach einstimmiger Anschauung der Messias Davidide, so kann Jesu Davidssohnschaft ihm die wichtigsten Führerdienste geleistet haben bei der Entwicklung seines Selbstbewußtseins, ganz ebenso wie ich an anderem Orte<sup>1</sup> Ähnliches von der Bethlehemsgeburt angenommen habe, und ich verstehe nicht, wie man auf einem Gebiete, auf dem noch so viel dunkel ist,

1. Vgl. S. Spitta, Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Luk. 1 u. 2: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII, S. 302 f.

und wo keineswegs ein Überfluß an historischen Quellen zur Verfügung steht, so leichten Herzens auf die Hülfe verzichten mag, die die sichere Überlieferung von Jesu Davidssohnschaft bietet.

Wenn man in der jüngsten Rezension unsrer Perikope, der des Matthäus, die Worte „Was dünket euch um Christo? Weß Sohn ist er?“ als die eigentliche Kardinalfrage des Christentums angesehen hat, so kann man das allerdings von der ältesten Form dieser Worte nicht ausagen. Aber unsre Untersuchung wird gezeigt haben, daß für eine sichere Erfassung des Lebensbildes Jesu die Frage: Wie kann David seinen Sohn als seinen Herrn bezeichnen? von hoher Bedeutung ist. Daß wir hier aber vor einem sicher auf Jesus zurückgehenden Worte stehen, ergibt sich gerade daraus, daß sein ursprünglicher Sinn durch Losreißung von der Sadduzäergeschichte im Hauptstrom der Überlieferung völlig versteckt worden ist. Ich muß es deshalb bedauern, wenn in den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern“ neben anderem, was zum mindesten wissenschaftlich noch nicht spruchreif ist, auch der Satz den weiten Kreisen der religiös Interessierten vorgetragen wird, Jesus habe die Vorstellung der Davidssohnschaft des Messias abgelehnt<sup>1</sup>. Dem kann ich nur das Resultat der vorliegenden Untersuchung gegenüber stellen: Jesus hat sich nach den uns erreichbaren ältesten Quellen ohne jeden Vorbehalt als Sohn Davids hingestellt.

---

#### Vierter Abschnitt.

### Christus das Lamm.

Die Darstellung Jesu als eines Lammes ist in der kirchlichen Dichtung und Erbauungsliteratur ebenso häufig wie in der Malerei und der Plastik, und der Sinn dieses Symbols scheint keiner besonderen Erklärung zu bedürfen. Die wenigsten ahnen, daß es sich hier um ein Bild handelt, über dessen Ursprung noch keineswegs Klarheit herrscht, so wenig man sich zur Zeit auch den Kopf darüber zu zer-

---

1. W. Bouisset, Jesus, S. 88.

brechen scheint. Die Wichtigkeit einer solchen Untersuchung für die Leben Jesu-Forschung ist zweifellos. Es wird sich herausstellen, daß wir mit dieser Frage keineswegs in das Gebiet der kirchlichen Archäologie hineingeraten, sondern zu Problemen geführt werden, die geradezu im Zentrum der auf Evangelium und Leben Jesu sich richtenden Arbeit stehen.

Nur ein bescheidener Anfang beansprucht die folgende Untersuchung zu sein. Ob es nicht vielleicht nötig ist, zur Erläuterung des Problems die vergleichende Religionsgeschichte heranzuziehen, mögen die entscheiden, die auf diesem Gebiete mehr zu Hause sind als ich. Ich muß mich auf das Gebiet des Neuen Testaments und der jüdischen Literatur beschränken, hoffe aber dadurch immerhin eine Arbeit anzufassen, die unter allen Umständen zuerst einmal getan sein muß, ehe man ins Weite schweift.

### 1. Das *ἀρνίον* in der neutestamentl. Apokalypse.

Nicht weniger als 28mal wird Jesus in der neutestamentlichen Apokalypse als ein Schaf dargestellt, und zwar wird dazu merkwürdigerweise regelmäßig der Ausdruck *ἀρνίον* gebraucht, nicht *ἀμνός* wie Joh. 1, 29. 36. Act. 8, 32. 1. Petr. 1, 19, noch *προβάτον*, wie Act. 8, 32 in dem Zitat aus Jes. 53, 7 als Parallelausdruck zu *ἀμνός*. *ἀρνίον* ist der Form nach Diminutiv zu dem ungebräuchlichen Nominativ *ἀρῆν* = Widder. In diesem Sinne findet es sich z. B. in LXX Jer. 11, 19 als Übersetzung von *בַּבְּיָדָי*, oder Jer. 50, 45 von *רִעִיץ*; Psalm 113, 4. 6 ist *ἀρνία προβάτων* Übersetzung von *בְּרִעִיץ וְרִעִיץ*, und Josephus Ant. III, 8, 10 (*μύσχορον τε καὶ κριὸν σὺν ἀρνίῳ ἐτείρω*) wird es geradezu neben dem Widder für ein jähriges Lamm gebraucht. Hesychius erklärt *ἀρνίον* einfach durch *προβάτον*, *ἀμνός*. Es scheint mithin auch wohl gebraucht worden zu sein wie das ebenfalls in der neutestamentlichen Apokalypse oft vorkommende *θηρίον*, das seiner Form nach gleichfalls Diminutiv von *θήρ* ist, aber schon in der attischen Prosa die gewöhnliche Bezeichnung für „Tier“ geworden ist und gerade von den starken und wilden Tieren gebraucht wird. Derselbe Wandel des Wortsinnes liegt bei *ἀρνίον* um so näher, als der Nominativ *ἀρῆν* außer Gebrauch gekommen ist. Immerhin ist eine Verwendung der Form *ἀρνίον* analog derjenigen

von *θηρίον* nicht nachzuweisen, und die Ungebräuchlichkeit des Nominatives *ἄρην* wird dadurch gut gemacht, daß es der Sprache nicht an Ausdrücken für Schaf und Widder fehlt: *ἄμνος, πρόβατον, κριάς*. Die Wahl des Ausdrucks *ἄρνιον* behält, vorläufig wenigstens, in den Ausführungen der Apokalypse etwas rätselhaftes, da der Diminutivform die Beschreibung des damit bezeichneten Schafes keineswegs entspricht.

Die einzige Stelle, wo *ἄρνιον* in der Apokalypse nicht von Jesus gebraucht wird, ist 13, 11 f.: *καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἄρνιῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων, καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ ἐνώπιον αὐτοῦ*. Es ist also *ἄρνιον* Bezeichnung des erwachsenen gehörnten Widders; die weiblichen Schafe der palästinensischen Rasse haben überhaupt keine Hörner<sup>1</sup>. Aber auch sofort die erste Stelle, wo Jesus unter dem Bilde eines Schafes erscheint, 5, 6, macht es ganz unmöglich, mit *ἄρνιον* ein „Lämmlein“ dargestellt zu finden: *καὶ εἶδον . . . ἄρνιον ἐστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ*. Das ist also ein gewaltiger Widder, noch wehrhafter als jener, mit dem Daniel 8, 3 f. das persische Reich symbolisiert wird: „Als ich meine Augen erhob und schaute, stand plötzlich ein zweigehörnter Widder vor dem Fluß, und das eine seiner beiden hohen Hörner war höher als das andere, und zwar wuchs das höhere zuletzt empor. Ich sah den Widder nach Westen, Norden und Süden stoßen, und kein einziges Tier vermochte ihm standzuhalten; er tat, was er wollte, und wurde überaus mächtig“. Auch die sieben Augen des apokalyptischen Widders sprechen gegen die Vorstellung von einem unentwickelten Tier. Das sehende Auge ist das Symbol des Erkenntnisvermögens (vgl. z. B. Gen. 89, 28. 32. 41. 90, 35); sieben sehende Augen ist also apokalyptischer Ausdruck für die höchste Entwicklung des Verstandes neben der in den sieben Hörnern dargestellten höchsten Kraft.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun bereits, daß das *ἄρνιον* der Apokalypse Züge trägt, die bei der herkömmlichen Anschauung vom „unschuldigen Lämmlein“ ganz in den Hintergrund getreten sind. Wenn der Widder 5, 6 sieben Hörner und sieben Augen hat, so ist

1. Vgl. Guthes Bibelwörterbuch S. 581

beides Symbol des Herrschers, der alles sieht, und vor dem keiner Stand halten kann. Dazu kommt, daß die Erscheinung des siebengehörnten Widders 5, 5 eingeleitet wird mit: *ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα*. Wie es sich auch mit der Kombination dieser verschiedenartigen Bilder verhalten mag, — sicher ist, daß beide Mal ein Kriegesheld symbolisiert wird. Zu dieser Vorstellung stimmt 17, 14: *οὗτοι (δέκα βασιλεῖς) μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων*. Das *ἀρνίον* wird also geradezu als ein Herr und König bezeichnet, dem die Feinde ebenso wenig Stand halten können wie dem Widder Dan. 8, 3f. Zu diesen Zügen paßt es, wenn 6, 16 die Menschen aufgefordert werden, sich zu verbergen *ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου*.

Zu der Gruppe von Zügen, die das Bild eines streitbaren und siegreichen Herrschers darstellen, tritt eine zweite: 14, 1 steht das *ἀρνίον* auf dem Berge Zion und bei ihm eine Schar von 144000. Von diesen heißt es in v. 4: *οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ*. Es ist die Herde, die dem Widder willenlos folgt. Die gleiche Vorstellung schaut 7, 16f. heraus: *οὐ πεινάσουσιν ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν ἔτι, οὐδὲ μὴ πέση ἐπ' αὐτούς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα, ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ ἀνά μέσον τοῦ θρόνου ποιμανεῖ αὐτούς καὶ ὀδηγήσει αὐτούς ἐπὶ ζωῆς πηγᾶς ὑδάτων*. Das Bild von der zu Weide und Wasser geführten Herde aus Psalm 23 hat hier an Stelle des Hirten den führenden Widder; auch das ist ein Bild des an der Spitze seines Volkes stehenden und es leitenden Herrschers.

Eine ganz andere Anschauung kündigt sich an, wenn gleich zu Anfang 5, 6 das *ἀρνίον* mit den 7 Hörnern und 7 Augen charakterisiert wird als *ὡς ἐσφαγμένον*. Was damit gemeint ist, sprechen die 24 Ältesten in ihrem Liede 5, 9f. aus: *ἄξιός ἐστι λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ ὅτι ἐσφάγη καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματι σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους, καὶ ἐποίησας αὐτούς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς*. Hier erscheint also das Lamm als Opfertier. Es ist nicht möglich, diese Vorstellung mit der an erster Stelle behandelten so zu verbinden, daß das Lamm bei seinem Kampf auf der Wahlstatt geblieben sei wie der Widder Dan. 8, 7. Schon der Ausdruck *ἐσφαγμένον* macht das unwahrscheinlich. Außer-

dem aber ist bei dem passivischen Ausdruck keine Rede von dem Gegner, dem das *ἀρνίον* erlegen sei; ja, sein Kampf wird immer als ein siegreicher dargestellt. Das Blut von dem Lamm ist auch nicht für das von ihm beschützte Volk geflossen, sondern ist der Kaufpreis für Leute aus aller Welt, die zu einem priesterlichen Königreich zusammengekauft worden sind. Diese Anschauung des Lammes als Opfertier kehrt nun als Erinnerung an die Ausführung 5, 9f. noch einige Male wieder: 5, 12: *ἄξιός ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχύν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν.* 12, 11: *καὶ αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν;* das Opferblut Christi und das Zeugnis von ihm ist das Mittel des Sieges für die christlichen Märtyrer. Ganz verloren und offenbar als spätere Einschaltung findet sich die Vorstellung 13, 8: *οὗ οὗ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.*

Es ist unmöglich, in diesem Zusammenhange die Frage nach den jüdischen und christlichen Parteien der neutestamentlichen Apokalypse aufzurollen, zumal da ich meine Arbeit vom Jahre 1888<sup>1</sup> natürlich in der verfloßenen Zeit mannigfach korrigiert habe, die neu gewonnenen Erkenntnisse und ihre Begründung aber dieser Abhandlung nicht einreihen kann, ohne ihren Zusammenhang zu zerreißen. So beschränke ich mich denn hier auf die Bemerkung, daß das Bild des *ἀρνίον* an sich noch keineswegs ein Beweis des christlichen Ursprungs der betreffenden Abschnitte ist und die kriegerischen Attribute des Widders keinen Anlaß zu der Vermutung geben können, an Stelle von *ἀρνίον* habe ursprünglich das lautverwandte *ῥῆς*, Löwe, gestanden. Aber richtig ist, daß sich in dem Bilde der neutestamentlichen Apokalypse vom Lamm zwei Vorstellungen kreuzen, die zwar beide an sich ganz auf jüdischem Boden stehen — der Widder als Bild des Herrschers und das Schaf als Opfertier —, von denen aber die zweite in ihrer Anwendung auf den Messias wohl nur unter christlichen Voraussetzungen denkbar ist, während die erste ebenso wenig wie die vom Reiter auf dem weißen Roß 19, 11 ff. auf christlichem Boden gewachsen sein kann. Sie muß, das läßt sich von vorn herein

1. Die Offenbarung des Johannes untersucht.

## 2. Das männl. Schaf als Symbol d. Herrschers in d. jüdisch. Literatur. 177

vermuten, aus jüdischen Vorstellungen vom Messias stammen und ist mit der vom Schaf als dem Opfertier eine Verbindung eingegangen, in der sie verkümmern mußte, da sie keine Unterstützung aus der kirchlichen Anschauung vom Bilde Jesu gewann. Ob diese Vermutung richtig ist, muß eine Durchforschung der jüdischen Literatur nach der symbolischen Bedeutung des Schafes zeigen.

### 2. Das männliche Schaf als Symbol des Herrschers in der jüdischen Literatur.

#### a. Die Tiervision Henoch 85 – 90.

Der Vergleich Israels mit einer Schafherde findet sich oft genug im Alten Testamente; vgl. Num. 27, 17. 2. Chron. 18, 16; Ps. 44, 12. 74, 1. 77, 21. 78, 52. 79, 13. 80, 2. 95, 7. 100, 3. Jes. 40, 11. Jer. 23, 1–4. Ez. 34. Micha 2, 12. Zach. 11, 4 ff. Ps. Sal. 8, 23. In dieser Herde sind natürlich die Widder das Bild der Starken, Mächtigen und Führenden gegenüber den Schwachen, Unselbständigen und Bedrückten. Dieses Bild hat eine breite Ausföhrung gefunden in der Tiervision Hen. 85–90<sup>1</sup>. Der Stammvater Israels, Jakob, erscheint als ein weißes Schaf 89, 12. Auch die 12 Söhne Jakobs 89, 12, Mose 89, 16 ff., Josua und die Richter 89, 39, Samuel 89, 41 erscheinen nur unter der allgemeinen Bezeichnung von Schafen, obwohl sie den Titel von föhrenden Schafen erhalten, was von den die Herde leitenden Widdern gilt<sup>2</sup>. Erst Saul als König und nach ihm David und Salomo werden als Widder ( $\eta\rho\alpha\rho\epsilon\ \kappa\rho\iota\acute{o}\varsigma$ ) bezeichnet. Was von ihnen ausgesagt wird, ist zur Erläuterung der Sammvorstellung in der Apokalypse sehr wichtig: 89, 42. „Die Hunde, Füchse und Wildschweine fingen an, jene Schafe zu fressen, bis der Herr der Schafe [ein anderes Schaf], einen Widder (Saul) aus ihrer Mitte erweckte, der sie föhrt. 43. Jener Widder fing an nach beiden Seiten hin jene Hunde, Füchse und Wildschweine zu stoßen, bis er viele (andre Handschriften „alle“) umgebracht

1. Für die genaue Feststellung des Textes ist die neue Ausgabe des äthiopischen Textes von Charles herangezogen: *Anecdota Oxoniensia. Semitic series, part XI*: R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. Oxford 1906.

2. Vgl. hierzu Ap. 7, 17:  $\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\rho\lambda\acute{o}\nu\ \rho\omicron\iota\mu\alpha\upsilon\epsilon\acute{\iota}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\delta\eta\gamma\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ .  
Spitta: Streiffragen.

hatte . . . 45. Da sandte der Herr der Schafe das Schaf (Samuel) zu einem anderen Schafe (David) . . 46. und erhob es zum Widder und machte es zum Fürsten und Führer der Schafe“. Der gehörnte Widder ist also das Bild des sein Volk führenden und für es streitenden Königs; die Hörner das Symbol seiner Kraft und Kriegstüchtigkeit. Wenn bei den anderen das Volk leitenden Personen wie bei den vorhergenannten und den 89, 51 ff. auftretenden Propheten der stoßenden Hörner nicht gedacht wird, so erkennt man daraus, daß die Hörner gerade das auszeichnende Attribut des Herrschers sind, was für die Beurteilung des Lammesbildes in der Apokalypse von Bedeutung ist. Der Midrasch Echa Rabbati bemerkt zu der Stelle Kl. Jer. 1, 6: „Ihre Fürsten gleichen den Widdern“<sup>1</sup>: „R. Jehuda sagt: Wenn sie zart sind, werden sie den Lämmern verglichen, wie es heißt Jes. 5, 17: Und es weiden Lämmer wie auf ihrer Trift. Und wenn sie hart sind, werden sie mit Widdern verglichen, wie es heißt Kl. Jer. 1, 6: „Ihre Fürsten sind wie Widder“. Das dürfte ebenfalls darauf hinauskommen, daß die Kriegerleute unter den Fürsten in dem gehörnten Widder ihr charakteristisches Symbol haben. So steht es nun auch in der Tiervision des Henoch, wenn 90, 9 die Maffabäer als gehörnte Schafe erscheinen.

Dabei ist es nun aber höchst beachtenswert, daß die kriegsstarke Maffabäer, 90, 6 und sonst, im äthiopischen Henoch mit mähse bezeichnet werden, d. i. als junges männliches Lamm, junger Widder, und v. 10. 11. 13. 14 mit dabêlât, was in Ez. 34, 17 dem griechischen τράγος, Bock, entspricht, aber an anderen Stellen das männliche Junge des Schafs bedeutet<sup>2</sup>. Wenn man fragt, welcher griechische Ausdruck diesen Bezeichnungen zu Grunde liege, so kann man bei einer von ihnen nur an ἀρνίον als Diminutiv von ἀρνῆν, Widder, denken. Wir haben hier also ganz dieselbe merkwürdige Erscheinung wie in der neutestamentlichen Apokalypse, wo das mächtige Schaf mit den 7 Hörnern mit dem ursprünglich diminutiven Schafnamen bezeichnet wird. Die Bezeichnung junger Widder teilen die maffabäischen Kriegshelden mit dem ganzen jüngsten Geschlecht zur Zeit der maffabäischen Erhebung, die offenbar die Gegenwart des Verfassers der Tiervision gewesen ist. 90, 6 f. heißt es von dem Beginn dieser

1. Vgl. die deutsche Übersetzung von A. Wünsche S. 70.

2. Vgl. Dillmanns deutsche Übersetzung des Henoch-Buchs S. 276. 279.

letzten Epoche der Geschichte Israels: „Und siehe es wurden Lämmer (mahasē'āt) geboren von jenen weißen Schafen, und sie fingen an, ihre Augen aufzumachen, zu sehen und zu den Schafen zu schreien. 7. Und sie machten ihnen Verdruß und hörten nicht ihren Ruf, sondern waren überaus taub, und ihre Augen waren überaus geblendet und schwerfällig.“ Beer bemerkt: „Die Helden der Heilsgeschichte vergleicht der Verfasser der Tiervision mit Haustieren, die Altvorderen mit Stieren, die Epigonen mit Schafen, durch die Degenerierung der Tiere<sup>1</sup> die Dekadenz der Väter an Kraft und Glaube veranschaulichend.“ Daß eine solche Reflexion mit hineinspielt, halte auch ich für wahrscheinlich. Aber sie erklärt doch nicht alles. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß Isaak, die schwache Dublette von Abraham, als ein weißer Farre vorgestellt wird, sein Sohn Jakob aber als weißes Schaf (89, 11f.)? Hier schlägt eben die Reflexion durch, daß Israel Jahwes Schafherde ist. Wäre der Gesichtspunkt der Degenerierung für die Wahl der Bilder maßgebend, so wäre am allerwenigsten zu verstehen, wie die Chasidim der syrischen Zeit, in denen die Kraft des altväterlichen Glaubens wieder aufwachte, und die makkabäischen Helden dem als blinde und taube Schafe charakterisierten vorangehenden Geschlechte gegenüber als Widderlein hingestellt werden. Dieser Titel bezeichnet sie eben nur als die Jungen; es ist das Geschlecht, zu dem der Verfasser gehört, das letzte vor dem Gericht. Das Diminutiv schildert sie nicht an sich, sondern in ihrem Verhältnis zur vorangehenden Generation.

Von großer Wichtigkeit ist nun aber die Beantwortung der Frage, wer unter dem Widderlein mit dem großen Horne zu verstehen sei. Nachdem in Bezug auf die Makkabäer erzählt worden ist 90, 9: „Ich sah, bis daß jenen Lämmern Hörner sproßten und die Raben ihre Hörner niederwarfen“, fährt Henoch fort: „Ich sah, bis daß ein großes Horn bei einem von jenen Schafen<sup>1</sup> hervorsproßte, und ihre Augen wurden geöffnet.“ Nach der summarischen Darstellung der Niederwerfung der Makkabäer erhalten wir nun eine ausführliche Beschreibung des Kampfes mit den Feinden Israels: v. 10 „Und es sah sie, und es schrie nach den Schafen; als aber die Widderlein es

1. Dillmann S. 278: „Schafen“ ist hier nach v. 13. 14. 16 etwas nachlässig gesetzt für „Jungen“.

sahen, liefen ihm alle zu. 11. Trotz alledem zerrissen jene Adler, Geier, Raben und Weißen immerzu die Schafe, flogen auf sie los und verschlangen sie. Die Schafe jedoch verhielten sich ruhig, aber die Widderlein wehklagten und schrieten. 12. Jene Raben kämpften und fochten mit ihm, und suchten sein Horn zu beseitigen, hatten aber keine Gewalt über es. 13. Ich sah, bis daß die Hirten und Adler, jene Geier und Weißen kamen, und sie schrieten den Raben zu, daß sie das Horn jenes Widderleins zerbrechen sollten; sie kämpften und fochten mit ihm, und es stritt mit ihnen und schrie, daß seine Hilfe ihm kommen möge. 14. Ich sah, bis daß jener Mann kam, der die Namen der Hirten aufschrieb und sie dem Herrn der Schafe vorlegte, und er half ihm und rettete ihn und zeigte ihm alle Kämpfer<sup>1</sup>, um zu helfen jenem Widderlein. 15. Ich sah, bis daß der Herr der Schafe zu ihnen kam, und alle, die ihn sahen, flohen, und alle fielen in den Zustand des Geblendetseins vor seinem Angesicht. 16. Alle Adler, Geier, Raben und Weißen versammelten sich und alle Schafe des Feldes kamen mit ihnen, und sie kamen alle zusammen und halfen einander, jenes Horn des Widderleins zu brechen. . . 18. Ich sah, bis daß der Herr der Schafe zu ihnen kam, seinen Zornstab in seine Hand nahm und die Erde schlug, sodasß sie zerbarst, und alle Tiere und Vögel des Himmels glitten von jenen Schafen herunter und versanken in die Erde, die sich über ihnen schloß. 19. Ich sahe, bis daß den Schafen ein großes Schwert überreicht wurde, und die Schafe zogen gegen alle Tiere des Feldes, um sie zu töten, und alle Tiere und Vögel des Himmels flohen vor ihnen. 20. Ich sah, bis daß ein Thron in dem lieblichen Land errichtet wurde, und der Herr der Schafe sich darauf setzte, und der andere nahm die versiegelten Bücher und öffnete jene Bücher vor dem Herrn der Schafe.“

Aus dieser Beschreibung ergibt sich zunächst, daß davon keine Rede sein kann, in dem Widderlein mit dem großen Horn Judas Mattabäus zu sehen. Er gehört vielmehr zu den gehörnten Widderlein, die im Kampf mit den Feinden Israels fallen. Aber auch an Johannes Hyrtanus ist nicht zu denken, den Dillmann, Schürer, Beer u. a. im Auge haben. Es kann überhaupt keine geschichtliche Person sein, da der Sieg über die feindlichen Mächte durch unmittelbares Ein-

1. Nach Verbesserung marāda (Charles).

greifen Gottes vermittelt wird und sich daran direkt das Endgericht anschließt. Unter allen Umständen handelt es sich um den starken Herrscher der Endzeit, der durch Gottes wunderbaren Beistand Israel von seinen Feinden errettet und so das Zeitalter vollkommener Gerechtigkeit und Seligkeit einleitet. Daß diese Beschreibung nicht auf Johannes Hyrtanus paßt, liegt auf der Hand.

Dagegen spricht nun scheinbar 90, 37. Nach der Beschreibung des messianischen Zeitalters mit seinem ungetrübten Glück heißt es dort: „Ich sah, daß ein weißer Farre mit großen Hörnern geboren wurde. Alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit. 38. Ich sah, bis daß alle ihre Geschlechter verwandelt und alle weiße Farren wurden; der erste unter ihnen wurde ein Büffel [und jener Büffel wurde ein großes Tier] und bekam auf seinem Kopfe große und schwarze Hörner. Der Herr der Schafe aber freute sich über sie und über alle Farren.“ In dem weißen Farren mit den großen Hörnern sieht man den Messias. Wird der aber erst nach der Endschlacht, dem Gericht, dem Wiederaufbau des Tempels und der Herstellung des Zustandes voller Glückseligkeit geboren, so kann natürlich der Sieger in der Endschlacht nicht der Messias sein. Aber jener Messias, der nicht vor, sondern nach vollendetem Gericht erscheint, ist in der jüdischen Apokalypstik ein Unikum und in sich so unwahrscheinlich wie möglich. Beer urteilt: „(Der Messias) spielt keine aktuelle Rolle. Seine Hereinziehung ist durch literarische Reminiszenzen veranlaßt; seine Person gehört hier einfach mit zu dem offiziell-traditionellen Repertoire der Synagoge.“ Allein der Messias der Synagoge war doch nicht bloß eine Figur, die man beliebig an einen leeren Ort stellen konnte, sondern eine Person aus dem Drama der Endzeit, der man bestimmte Funktionen zuschrieb, obenan die Besiegung der Feinde Israels. Wenn das richtig ist, so bleibt es unerklärlich, wie die Synagoge hier den Messias aller seiner Funktionen entkleidet und ihm eine Stellung gegeben haben sollte, die er in der ganzen jüdischen Apokalypstik nicht hat. Mit Recht bemerkt Schürer<sup>1</sup>: „Es ist keineswegs richtig, daß das vorchristliche Judentum den Messias erst nach dem Gericht erwartet, und daß erst durch Einfluß des Christentums die Vorstellung sich gebildet habe, der

1. A. a. O. II, S. 525f.

Messias selbst werde Gericht halten über seine Feinde. Denn . . . [überall] erscheint der Messias zur Besiegung der antichristlichen Mächte. Und die entgegenstehende Anschauung, daß er erst nach dem Gericht auftreten werde, findet sich nur ganz vereinzelt, nämlich nur in der Grundschrift des Buches Henoch 90, 16–38.“ Macht das schon bedenklich, das Widderlein mit dem großen Horn, das in der Endschlacht siegt, als Messias zu streichen und dafür den später erst geborenen weißen Farren einzutauschen, so sprechen dagegen auch Gründe des Textzusammenhanges. Der erste der Farren in v. 38 scheint identisch sein zu sollen mit dem in v. 37 geborenen Farren. Aber wenn es von jenem heißt, der erste unter den zu Farren gewordenen Schafen sei ein Büffel geworden und habe auf seinem Kopfe große und schwarze Hörner bekommen, so ist doch eine solche Beschreibung rein unmöglich, wenn es schon v. 37 von demselben Wesen geheißen haben soll, Henoeh habe gesehen, daß ein weißer Farre mit großen Hörnern geboren wurde. Dazu kommt, daß die ganze Vorstellung von der Geburt eines weißen Farren mit großen Hörnern aus der Schafherde ohne Analogie in der sonst an grotesken Zügen nicht armen Tiervision ist. Das Bild des Farren mit den großen Hörnern v. 37 ist also eine offenbare Dublette zu dem Büffel mit großen, schwarzen Hörnern in v. 38.

Aber nicht bloß die Geburt des Farren an sich ist bedenklich, sondern auch was in Anschluß daran berichtet wird: „Alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit.“ Diese Bemerkung ist eine Parallele zu v. 30: „Ich sah, wie alle übrig gebliebenen Schafe und alle Tiere auf der Erde und alle Vögel des Himmels niederfielen, jene Schafe anbeteten, sie anflehten und ihnen in jedem Worte gehorchten.“ Wenn aber der Gehorsam der Tiere gegen die Schafe der letzten Generation bereits beschrieben ist, was hat es dann für einen Sinn, daß noch einmal berichtet wird, sie seien gegen den Obersten der Endgemeinde gehorsam gewesen? Dazu kommt nun aber, daß sich v. 30 ebenso wenig wie v. 31 an der Stelle versteht, wo sie jetzt ihren Platz im Zusammenhang haben. Wer sind „alle übrig gebliebenen Schafe“, die zugleich mit den Tieren der Erde und den Vögeln des Himmels niederfallen vor der Endgemeinde? Die Ausleger (Dillmann, Charles, Beer) finden hier den Anfang der Heidenbekehrung und die freiwillige Unterwerfung

der Heiden unter Israel. Allein mit dem Bilde der Schafe können nur die vom Glauben abgefallenen Israeliten bezeichnet sein, von denen v. 7. 10. 11b die Rede ist. v. 16 berichtet: „Alle Adler, Geier, Raben und Weihen versammelten sich, und alle Schafe des Feldes kamen mit ihnen, und sie kamen alle zusammen und halfen einander, jenes Horn des Widderleins zu brechen.“ Die Schafe des Feldes sind selbstverständlich, wie Dillmann es ausdrückt, die wildgewordenen, abtrünnigen Schafe, die auf Seite der Feinde Israels an dem letzten Vernichtungskampfe teilnehmen. Über ihr Schicksal berichtet v. 26f.: „Man brachte jene verblendeten Schafe; alle wurden gerichtet, für schuldig befunden und in jenen Feuerpfuhl geworfen und brannten . . . Ich sah jene Schafe und ihr Gebein brennen.“ Wo kommen denn nun auf einmal in v. 30 jene „übrig gebliebenen Schafe“ her, die den treugebliebenen Schafen gegenübergestellt werden? Nach v. 26 sind ja alle Apostaten verbrannt. „Übriggebliebene“ Tiere des Feldes finden sich v. 19, wo berichtet wird, daß den treugebliebenen Schafen ein Schwert gegeben worden sei, mit dem sie gegen diejenigen Tiere zu Felde ziehen sollten, die nicht mit in die Erde versunken sind, als diese nach v. 18 von dem Zornstab Gottes geschlagen auseinander riß.

Aus alledem ergibt sich, daß v. 30 seinen Platz ursprünglich hinter v. 19 gehabt hat. Das wird dadurch bestätigt, daß auch, wie man längst erkannt hat, v. 31 eben dahin gehört. Dieser berichtet: „Darauf nahmen mich jene drei weiß Bekleideten, [die mich zuvor hinaufgebracht hatten], bei der Hand, und indem die Hand jenes Widderleins mich ergriff, brachten sie mich hinauf und setzten mich inmitten jener Schafe nieder, bevor das Gericht begann.“ In Bezug auf diese letzten Worte bemerkt Beer mit Recht: „Sachlich gehört v. 31 nach v. 19“; denn mit v. 20 beginnt das Gericht. Die Worte „brachten sie mich hinauf“ sind, wie die Erklärer bemerkbar machen, unklar, da ja Henoch durch drei Erzengel vom Himmel auf die Erde herabgebracht wird. Unmißverständlich ist, daß Henoch vom Himmel herabgebracht wird zur Gemeinde der Gerechten, in deren Mitte das Gericht stattfindet. Wenn es nun heißt, daß Henoch unter die Schafe niedergesetzt sei, indem die Hand jenes Widderleins ihn ergreift, so kann dabei unmöglich, wie die Erklärer wieder einhellig behaupten, an Elia gedacht sein, der nach 89, 52 zu Henoch hinauf

gebracht worden ist. Ganz abgesehen davon, daß nach der jüdischen Apokalypstik Elia nicht zum Gericht, sondern vor demselben und dem Messias erscheint, wird Elia nicht als „Widderlein“, sondern als Schaf bezeichnet. „Jenes Widderlein“ aber ist nach v. 13 und 14 kein anderer als der Sieger im Endkampf. Dieser Zug allein genügt schon zum Beweis, daß bei ihm nicht an Johannes Hirtanus zu denken ist.

Gehören nun v. 30 und 31 zwischen v. 19 und 20, so steht damit fest, daß in v. 30 nicht die Rede ist vom „Anfang der Heidenbekehrung und der freiwilligen Unterwerfung der Heiden unter Israel“ (Dillmann), sondern von ihrer gezwungenen Unterwerfung unter die Sieger, die mit dem ihnen von Gott übergebenen Schwerte gegen alle Tiere des Feldes ausgezogen waren, um sie zu töten. Es ist nun sehr merkwürdig, daß von den drei Feinden der gerechten Endgemeinde, den Hirten, den Raubtieren und den verblendeten Schafen (vgl. v. 13, 16), nur die erste und dritte Gruppe v. 25–27 den Tod erleiden. Sollte das Fehlen der Tiere in der Schilderung des Gerichtes nicht denselben Grund haben wie die Verstellung des Berichtes von der Unterwerfung der verblendeten Schafe und Tiere von seinem Platz vor dem Gericht auf die Stelle nach dem Gericht und dem Neubau des Tempels? Hier bedeutet ihre Unterwerfung natürlich die Teilnahme am Heile Israels. Und dieser Zug ist offenbar von späterer christlicher Hand in das exklusiv jüdische Bild der Tiervision hineingebracht worden. Das zeigt sich noch besonders deutlich in v. 32 und 33. Zuerst heißt es mit Beziehung auf die gerechte Endgemeinde: „Jene Schafe aber waren alle weiß, und ihre Wolle war reichlich und rein.“ Dann aber liest man folgende erstaunliche Äußerung: „Alle, die umgebracht und zerstreut worden waren, alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels versammelten sich in jenem Hause, und der Herr der Schafe freute sich sehr, weil alle gut waren und in sein Haus zurückkehrten.“ Die Umgebrachten und Zerstreuten sind natürlich die Schafe, die Israel bedeuten. Die sollen nun mit den Tieren, die sie umgebracht haben und denen nach v. 18f. von Gott der Tod bestimmt ist, mit Israel im neuen Tempel versammelt werden? Was ist denn von ihnen geschehen, daß sie solches Heiles teilhaftig werden? Darauf gibt es aus dem Zusammenhang keine andere Antwort als den Hinweis auf den hinter den Bericht vom Gericht gestellten v. 30, der von der Unterwerfung der

Heiden handelt. Damit ist dann aber bewiesen, daß in v. 33 die Worte „alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels“ von christlicher Hand eingefügt sind. Daß hier ursprünglich nur von den Zerstreuten Israels die Rede gewesen, ergibt sich aus den Stellen, auf die v. 33 zurückgeht: Jes. 49, 19. Zach. 10, 10.

Nun ist es offenbar, daß v. 37, der von der Geburt des weißen Sarren redet, dem alle Tiere huldigen, Zusatz sein muß. Die Tiere sind ja längst vernichtet. Der christliche Bearbeiter hat den Gedanken einfügen wollen, daß durch den Glauben an Christus auch die Heiden gerettet werden; und da er aus naheliegenden Gründen in dem Widderlein mit dem großen Horn das Bild des Messias nicht erkannte, so ließ er ihn v. 37 geboren werden und brachte dadurch nicht bloß zu allem Vorhergehenden eine unheilbare Verwirrung zu Wege, sondern auch zu v. 38. Von einigem ist oben schon die Rede gewesen. Auf anderes sei noch kurz hingewiesen. Wenn es v. 38 heißt: „Ich sah, bis daß alle ihre Geschlechter verwandelt und alle weiße Sarren wurden“, so bezieht sich das bei der jehzigen Tertgestalt auf v. 37: „Alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit.“ Dillmann bemerkt dazu, alle die mancherlei Tiergeschlechter, wie sie seit der Flut sich auf Erden gestaltet hatten, auch die Schafe (!), würden umgewandelt zu einer großen Herde von lauter weißen Sarren, von erzväterähnlichen vollkommenen Gottesmenschen, und so kehre die Menschheit zu ihrer früheren Vollkommenheit zurück. Also die richtige ἀποκατάστασις πάντων. Daß das nicht in den Rahmen der jüdischen Apokalypitik paßt, sei nur angedeutet. Jedenfalls ist es ein grober exegetischer Fehler, wenn „die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels“, die sonst immer (vgl. v. 11. 13. 16. 18. 19) als die Feinde der Schafe erscheinen, hier auf einmal Bezeichnung der gesamten Menschheit sein sollen, zu der ungenannt (!) auch die Schafe gehören sollen. Das ist einfach eine Unmöglichkeit! Der Wortlaut des Textes gibt nur den Sinn, daß die Feinde der Schafe, die sich zu dem weißen Sarren bekehrt haben, nun alle zu weißen Sarren werden. Daß die Schafe weiße Sarren werden, setzt der Verfasser wohl voraus, sagt es aber nicht. Streicht man dagegen v. 37, so schließt sich v. 38 an die Beschreibung davon an, wie alle Schafe, nicht bloß die in der Gegenwart lebenden, sondern auch die umgebracht waren, in dem neuen Tempel versammelt

wurden, so viele, daß er sie nicht faßte. Das sind alle ihre (nämlich der Schafe) Geschlechter (vgl. Hen. 11, 2. Psalm 90, 1 gegen die von Dillmann zitierte Stelle Hen. 89, 10), die am Ende der Tage in weiße Farren verwandelt werden, und an ihrer Spitze als Erster der Messias, der Widder, der zu einem Büffel mit großen schwarzen Hörnern wird.

Das Resultat unsrer Untersuchung ist also, daß in der Tiervision des Henoch die Erscheinung des Messias da ihren Platz hat, wo sie überall in der jüdischen Apokalypstik steht, und daß diese Tatsache nur durch die verwirrenden Zusätze des christlichen Redaktors verdunkelt worden ist. Der Messias aber erscheint als ein Widderlein, ein ἀρνίον, mit einem großen Horn. Daß wir hier das Urbild für das ἀρνίον der neutestamentlichen Apokalypse haben, bedarf keines weiteren Nachweises. Doch sei zur Bestätigung dessen, was wir in dem vorigen Kapitel über die einzelnen Züge in dem Bilde des ἀρνίον bemerkt haben, kurz Folgendes herangezogen: Wenn von diesem ausgesagt wird, daß die Könige der Heiden mit ihm Krieg geführt und es sie besiegt habe, so heißt es Hen. 90, 13: „sie kämpften und fochten mit ihm (dem Widderlein), und es tritt mit ihnen.“ Nachher wird ihm und den anderen Widderlein das Schwert zum Besiegen der Tiere übergeben, die sich dann für besiegt bekennen und es unterwürfig ansehen. Wenn es vom ἀρνίον in der Apokalypse heißt, daß es sieben Augen gehabt habe, so heißt es von den Widderlein, unter denen das mit dem großen Horn der Erste ist, daß sie ihre Augen aufgemacht hätten, und daß keines dagewesen, das nicht sehend gewesen wäre (90, 6. 9. 35). Wenn es von dem ἀρνίον in der Apokalypse heißt, daß es die Seinen geführt und geweidet habe, so heißt es Hen. 90, 10 von dem Widderlein: „Als die Widderlein es sahen, liefen ihm alle zu.“ Aus alledem ergibt sich die Richtigkeit unsrer Behauptung, daß das Bild der neutestamentlichen Apokalypse von dem Lamm als Leiter und Schützer seines Volkes auf dem Boden der jüdischen Apokalypstik gewachsen ist. Ja, die nur aus dem Zusammenhang der Tiervision des Henochbuches erklärliche Diminutivbezeichnung ἀρνίον fordert geradezu das Urteil heraus, daß die Genesis der apokalypstischen Darstellung bei Henoch zu suchen ist.

b. Die Lammvorstellung in den Testamenten  
der 12 Patriarchen.

Die Beobachtungen, die wir an der Tiervision des Henochbuches gemacht haben, werden bestätigt durch die Testamente der 12 Patriarchen. Hier ist die Überarbeitung des Textes durch christliche Hand allerdings noch viel stärker und handgreiflicher als beim Henochbuche. Immerhin ist durch die bisherigen Untersuchungen dieser Schrift festgestellt worden, daß ihr Kern unbedingt jüdischen Charakters ist.

An zwei Stellen ist, so viel ich sehe, dort vom Messias als einem Lamm die Rede. Die Ausführung in Test. Benjamin 3 ist ganz offenbar christlichen Ursprungs. Dort sagt Jakob zu Johannes: *πληρωθήσεται ἐν σοὶ προφητεία οὐρανοῦ περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτήρος τοῦ κόσμου, ὅτι ἄμωμος ὑπὲρ ἀνθρώπων παραδοθήσεται καὶ ἀναμάρτητος ὑπὲρ ἁβελῶν ἀποθανεῖται, ἐν αἵματι διαθήκης ἐπὶ σωτηρίᾳ ἐθνῶν καὶ Ἰσραήλ, καὶ καταργήσει Βελλίαρ καὶ ὑπηρετοῦντας αὐτοῦ.* Diese Stelle ist nichts anderes als eine Zusammenfassung der neutestamentlichen Äußerungen über Jesus als Lamm Gottes und Heiland der Welt (Joh. 1, 29. 36. 4, 42), über den Tod des unschuldigen und sündlosen für die Ungerechten (1. Petr. 1, 19. Röm. 5, 6–8), über sein Blut des neuen Testaments (1. Kor. 11, 25. Mark. 14, 24), über die Errettung der Heiden an erster Stelle und dann Israels (Röm. 11, 25 ff.) und die Vernichtung des Teufels und seines Reiches (1. Joh. 3, 8).

Anders steht es mit Test. Joseph 19. Hier haben wir es mit einer doppelten Überlieferung zu tun. Neben der griechischen Rezension haben wir eine armenische Übersetzung, die für die Erkenntnis der beiden zu Grunde liegenden Urschrift von unschätzbbarer Bedeutung ist. In den meisten Fällen ist die armenische Übersetzung dem griechischen Texte vorzuziehen, der die christliche Bearbeitung offenbar in einem weiter vorgeschrittenen Stadium zeigt. Ich stelle beide Textformen zu schnellerer Orientierung neben einander:

Die griechische Übersetzung.  
*Ἀκούσατε, τέκνα μου, καὶ ὧν εἶδον ἐνυπνίων. Δώδεκα ἔλαφοι ἐνέμοντο, καὶ οἱ ἐννέα διασείθησαν καὶ διεσπάρησαν τῇ γῆ. ὁμοίως καὶ οἱ τρεῖς.*

Die armenische Übersetzung.  
Nun hört das Gesicht, das ich sah. Zwölf Hirsche sah ich, daß sie weideten; und von ihnen wurden neun zerstreut, aber drei wurden gerettet. Und am folgenden Tage

wurden auch sie zerstreut. Und ich sah, daß die drei Hirsche drei Lämmer wurden, und sie schriean zum Herrn, und es führte sie der Herr an einen grünen und wasserreichen Ort und brachte sie von der Finsternis zum Licht, und dort schriean sie zu dem Herrn, bis die neun Hirsche sich versammelten, und sie wurden zwölf Schafe. Und nach kurzer Zeit vermehrten sie sich und wurden viele Herden.

Und hiernach sah ich, und siehe, zwölf Rinder, die an einer Kuh sogen, die aus der unermesslichen Milch ein Meer machte, und es tranken aus ihm die zwölf Herden und unzählige Schafe. Und des vierten Rindes Hörner wuchsen bis zum Himmel, und sie wurden wie eine Mauer der Herden, und in der Mitte der zwei Hörner erhob sich ein anderes Horn. Und ich sah zwölf Kälber, die jene umgaben, und sie wurden den Rindern zusammen zur Hülfe. Und ich sah inmitten der Hörner eine Jungfrau, die hatte buntfarbige Gewänder an; und aus ihr kam hervor ein Lamm.

Und von seiner linken Seite griffen an die wilden Tiere, und es besiegte sie das Lamm und vernichtete sie. Und es freuten sich seinetwegen die Rinder, und die Hirsche hüpfen vor Freude mit ihnen. Und dies alles muß geschehen zu seiner Zeit.

καὶ εἶδον, ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος, ἔχουσα στολὴν βυσσίνην· καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἀμνὸς ἄμωμος, καὶ ἐξ ἀριστεροῶν αὐτοῦ ὡς λέων. καὶ πάντα τὰ θηρία ὄρμουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνὸς καὶ ἀπώλεσεν εἰς καταπάτησιν· καὶ ἔχαιρον ἐπ' αὐτῷ οἱ ἄγγελοι, καὶ οἱ ἀνθρώποι, καὶ πᾶσα ἡ γῆ. ταῦτα δὲ γενήσεται ἐν καιρῷ αὐτῶν, ἐν ἑσχάταις ἡμέραις.

Υμεῖς οὖν, τέκνα μου, φυλάξατε  
 τὰς ἐντολὰς κυρίου, καὶ τιμᾶτε τὸν  
 Ἰούδαν καὶ τὸν Λεβὶ· ὅτι ἐξ αὐ-  
 τῶν ἀνατελεῖ ὑμῶν ὁ ἀμνὸς τοῦ  
 θεοῦ [ὁ αἰζῶν τὰς ἁμαρτίας τοῦ  
 κόσμου], χάριτι σώζων πάντα τὰ  
 ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ· ἡ γὰρ βα-  
 σιλεία αὐτοῦ βασιλεία αἰῶνος ἦτις  
 οὐ παρασαλεύσεται· ἡ δὲ ἐμὴ βα-  
 σιλεία ἐν ὑμῶν ἐπιτελεῖται ὡς  
 ὄποροφυλάκιον, ὅτι μετὰ τὸ θέρους  
 οὐ φανήσεται.

Und ihr, meine Kinder,  
 ehrt  
 Levi und Juda, denn von ihnen  
 geht aus die Erlösung Israels.

Denn meiner Königsherrschaft,  
 die in eurer Mitte ist, wird ein  
 Ende sein, wie die Hütte von Feld-  
 hüttern, die nicht mehr nach dem  
 Sommer sichtbar ist.

Zuerst gehen beide Rezensionen mit einander, und auch die Deutung der Bilderrede hat keine Schwierigkeit. Die 12 Hirsche sind selbstverständlich die 12 Stämme Israels. Auffallend ist allerdings ihre Bezeichnung als Hirsche. Wohl wird Naphtali Gen. 49, 21 mit dem schnellfüßigen Hirsch verglichen; aber das dürfte für die Bezeichnung ganz Israels als einer Hirschherde eher hinderlich gewesen sein. Schon hier liegt die Vermutung nahe, daß die armenische wie die griechische Übersetzung das hebräische Original mißverstanden haben: יִבְיָא kann eben sowohl der Plural von יָבֵשׁ = Hirsch als von יְבִישׁ = Widder sein. Es bedarf nur der Erinnerung an die Tiervision des Henochbuches, um festzustellen, daß die Deutung auf Widder die näherliegende ist. Die Zerstreung zuerst der 9, dann der 3 Stämme wird in beiden Rezensionen gemeinsam berichtet. Dann springt die griechische ohne weiteres zur Geburt des Messias aus der Jungfrau über. Daß diese Darstellung defekt ist, bedarf keines weiteren Beweises. Die armenische führt die Vision, zunächst ganz der Tiervision Henochs analog, weiter. Von den drei unter dem Bilde von Hirschen dargestellten Stämmen heißt es, sie seien zu Lämmern geworden. Hier wird vollends deutlich, daß die יִבְיָא keine Hirsche, sondern Widder waren. Das Volk in der Gefangenschaft wird nicht mit den starken Widdern, sondern mit den hilflosen Lämmern verglichen. Gerade wie die Widderlein in der makkabäischen Zeit (vgl. Hen. 90, 6 ff.) rufen auch diese um Hülfe. Gott führt sie an einen wasserreichen, grünen Ort, das liebliche Land; vgl. Hen. 89, 40: „Ich sah, bis daß

die Schafe an einen guten Ort und in ein liebliches und herrliches Land kamen, und ich sah, bis daß jene Schafe satt wurden.“ Aber auch hier schreien sie noch, bis sich Israel wieder zum 12stämmigen Volk vervollständigt, wie es in der späteren Zeit angesehen und beurteilt wird (vgl. Ez. 47, 13. 48, 1 ff. 31 ff. Jak. 1, 1). Die Darstellung dieses Zuges bestätigt wieder die Richtigkeit der obigen Behauptungen. Daß die 9 Hirsche sich mit den drei Lämmern vereinigen, und sie nun 12 Schafe werden, ist doch einfach undenkbar. Die neun zerstreuten Widder, von deren Lämmerzustand überhaupt nichts berichtet wird, werden mit den drei aus der Not schreienden Lämmern zu 12 Schafen. Wir werden also hier offenbar in der Zeit weiter hinabgeführt als in der Tiervision des Henoch, wo die Erscheinung des Messias auf die vergeblichen Bemühungen der Makkabäer folgt. Israel steht als relativ starkes Volk wieder da; „sie vermehrten sich und wurden viele Herden.“ Man erwartet nun den messianischen Abschluß der Geschichte. Aber es bricht hier die Vision ab, um einer zweiten Platz zu machen.

In dieser tritt an die Stelle der zwölf Widder eine Zwölfzahl von Rindern. Daß diese wie jene ein Bild des zwölfstämmigen Israel sind, läßt sich nicht verkennen. Die Kuh, an der sie unermessliche Milch saugen, ist doch wohl nichts anderes als das Land, „darinnen Milch und Honig fließt“ (Ex. 3, 8). Das vierte Rind mit den gewaltigen Hörnern ist natürlich der königliche Stamm Juda. Ob das Horn in der Mitte der 2 Hörner noch besonders das aus Juda hervorgehende Königtum symbolisieren soll, wage ich nicht mit Sicherheit zu behaupten. Von hier an ist nun der Text offenbar korrupt; statt „Und ich sah zwölf Kälber, die jene umgaben, und sie wurden den Rindern zusammen zur Hülfe“, lesen die meisten Handschriften: „. . . ein Kalb, das jene zwölfmal umgab, und es wurde den Rindern zusammen zur Hülfe.“ Mit Recht verzichtet Preuschen<sup>1</sup> darauf, diesem rein unverständlichen Text durch Konjekturen aufzuhelfen, da möglicherweise schon der griechische Text, den der Armenier vorfand, verderbt war. Aber dann hat es auch keinen Sinn, wenn man aus den folgenden Worten: „und ich sah inmitten der Hörner eine Jungfrau, . . . und aus ihr kam hervor ein Lamm“, einen Schluß machen will auf das, was vorher gestanden hat, zumal da noch sehr fraglich ist,

1. Zeitschr. für die nstl. Wissenschaft 1900. I S. 140 Note 1.

ob diese Worte mit dem Vorhergehenden zusammengehängen haben. Preuschen meint, die Jungfrau zwischen den Hörnern sei offenbar eine Dublette zu dem „anderen Horn“ zwischen den Hörnern, und das Lamm eine solche zu dem Kalb. Aber es ist doch wohl klar, daß die Jungfrau überhaupt nicht in das Bild paßt, daß hier also höchstens eine spätere christliche Deutung des Hornes auf Maria vorliegt. Dann kann jedenfalls dieser christliche Bearbeiter in dem der Jungfrau vor-  
ausgehenden Kalb nicht den Messias, den Sohn der Jungfrau, gesehen haben. Es muß also ganz dahin gestellt bleiben, was unter dem Kalb oder den Kälbern zu verstehen ist. Aber das ist klar, daß mit diesem Zug das Rinderbild sein Ende hat und mit einem neuen „Und ich sah“ eine neue Vision einsetzt, von der es sich fragt, ob sie nicht die erste abgebrochene Vision von den Schafen weiter fortsetzt.

Von hier an gehen die armenische und griechische Rezension wieder zusammen. Beide führen den offenbar christlichen Zug der Jungfrau ein. Da hier offenbar spätere Hand vorliegt, so ist es ohne Bedeutung, daß er im Armenier mit dem Bild vom Stier mit den großen Hörnern zusammengefaßt ist und so eine Fortsetzung der Stiervision zu bieten scheint. Man sieht an dieser Stelle sehr deutlich, daß im griechischen Texte die Stiervision ausgefallen ist; denn die in der älteren christlichen Literatur ganz singuläre Vorstellung, daß die Mutter des Messias aus Juda stammt (vgl. Luk. 1, 5. 36), erklärt sich hier ganz einfach daraus, daß es der vierte der Stiere (Juda) ist, aus dem das Horn aufsprößt, mit dem der christliche Bearbeiter die Jungfrau identifiziert. Die Hervorhebung von Juda in der Stiervision und das Hervorgehn der Jungfrau aus Juda stimmt aber beides nicht mit dem Schlußstück, wo, wenigstens in der armenischen Rezension, Levi an erster Stelle genannt wird vor Juda als der Stamm, aus dem die Errettung Israels hervorgeht. Das entspricht der durchgehenden Ansicht in den apokalyptischen Stücken der Testamente, in denen, offenbar unter Berücksichtigung der makkabäischen Priesterkönige, Levi immer an erster Stelle genannt wird; vgl. Ruben 6, Symeon 7, Levi 8, Juda 25: *Λεὺὶ πρῶτος, δεύτερος ἐγώ, τρίτος Ἰωσήφ κτλ.*, Isaschar 5 u. s. w. In der griechischen Rezension von Joseph 19 heißt es dieser durchgehenden Anschauung zuwider: *τιμᾶτε τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λεὺί.* So kann nach allen Seiten hin der Satz von der Jungfrau nur als ein späterer christlicher Zusatz gelten.

Aber gilt das auch von der Erwähnung des Lammes? Bouffet<sup>1</sup> ist dieser Meinung. Allein es ist doch klar, daß das Erscheinen des Lammes an sich (nicht sein Hervorgehen aus der Jungfrau) zurückweist auf die erste Vision von den Widhern, Lämmern und Schafen, die bisher ohne den nötigen messianischen Abschluß geblieben war. Daß die Worte: *ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἄμνος*, „aus ihr kam hervor ein Lamm“, von späterer Hand stammen, ergibt sich daraus, daß im Folgenden nicht vom Hervorgehen des Lammes aus einer Jungfrau, sondern aus Levi und Juda die Rede ist. Es wird also im Original nichts anders gestanden haben als „Und ich sah ein Lamm.“ Daß in dem Original unsrer Schrift vom christlichen Lammesbild nichts gestanden hat, dafür bieten uns die Differenzen zwischen dem armenischen und griechischen Text die besten Beweisgründe. In letzterem heißt es: *καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν ἄμνος ἄμωμος*. Die Charakterisierung des Lammes ist dieselbe wie 1 Petr. 1, 19. Die Betonung der Fleckenlosigkeit des Lammes ist in diesem Zusammenhange, in Anbetracht dessen, was im Folgenden vom Lamme berichtet wird, ohne Anlaß. In der armenischen Übersetzung heißt es nur: „und aus ihr kam hervor ein Lamm“, das *ἄμωμος* fehlt. Was das zu bedeuten hat, wird deutlich, wenn man beachtet, daß weiterhin dem Satze des armenischen Textes: „denn von ihnen geht aus die Erlösung Israels“, im griechischen entspricht: *ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ [ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου] χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ*. An Stelle des ganz allgemeinen messianischen Ausdrucks „Erlösung“ *λύτρωσις* (LXX Ps. 110, 9) sind lauter neutestamentliche Worte und Gedanken gegeben: *ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ [ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου]* Joh. 1, 29. 36; die Errettung aus Gnade, das Seligwerden der Heiden an erster Stelle vor Israel. Hier kann man es mit Händen greifen, wie das jüdisch messianische Lammesbild in das christliche umgewandelt worden ist.

Das Lamm hat nun im griechischen Text noch die Näherbestimmung: *καὶ ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων*. Der Ausdruck entspricht genau demjenigen bei den vier Wesen der Ezechielischen Gotteserscheinung Ez. 1, 10: *πρόσωπον ἀνθρώπου καὶ πρόσωπον λέοντος ἐκ δεξιῶν τοῖς τέσσαρσιν καὶ πρόσωπον μόσχου ἐξ ἀριστερῶν τοῖς τέσσαρσιν*.

1. Die Testamente der 12 Patr.: Zeitschr. f. d. ntfl. Wissensch. 1900 I, S. 155.

Die Kombination Lamm und Löwe entspricht dem Gedanken, daß der Messias nicht bloß aus Levi, sondern auch aus Juda kommt, dessen Bild der Löwe ist: ein Gedanke, der den Testamenten, wie gezeigt, eigentümlich und eine Verknüpfung der zwei verschiedenartigen Bilder ist, wie sie auch Ap. 5, 5f. beobachtet worden ist. Der armenische Übersetzer hat hier seine griechische Vorlage offenbar mißverstanden. Der Satz: „von seiner linken Seite griffen es an die wilden Tiere“, ist völlig unverständlich. Aus dem griechischen λέων hat er „die wilden Tiere“ und aus πάντα τὰ θηρία hat er „und alle Kriechtiere“ gemacht. Die Vorstellung aber, daß alle Tiere wider das Lamm zu Felde gezogen seien und es sie alle besiegt und vernichtet habe, deckt sich so vollkommen mit den Vorstellungen in der Tiervision des Henoch, daß man geradezu dort die Quelle für diese Ausführungen suchen muß. Die Wirkung dieses Sieges beschreibt die armenische Übersetzung mit Ausdrücken, die aus der Stier- und der Lammvision genommen sind und sich insofern als Veränderung des ursprünglichen Textes darstellen, in den die Stiervision offenbar später eingeschoben ist: „Und es freuten sich feinestwegen die Rinder und die Kuh und die Hirsche hüpfen vor Freude mit ihm.“ Die Hirsche דִּבְרִיִּם sind natürlich auch hier wieder die Widder, deren Hüpfen sprüchwörtlich ist; vgl. Psalm 114, 4: „Die Berge hüpfen wie Widder und die Hügel wie junge Lämmer.“ Das Lamm gehört zu den Widdern; Kuh und Rinder stören den offensibaren Zusammenhang. Die griechische Rezension ist vollständig aus der Bilderrede heraustrreten: καὶ ἔχαιρον ἐπ' αὐτῷ καὶ οἱ ἀνθρώποι καὶ πάντα ἡ γῆ. Auch hier wirken wohl neutestamentliche Vorstellungen wie Luk. 2, 10 – 14 nach.

Aus alle dem ergibt sich, daß das Lamm in unserm Zusammenhang schlechterdings nicht als christliche Interpolation angesehen werden kann, sondern nur den Anlaß zu christlichen Interpolationen gegeben hat, die in unsern griechischen Texten eine größere Ausdehnung besitzen als in den armenischen und der diesen zu Grunde liegenden griechischen Textform. Das Lamm ist hier wie in der Tiervision bei Henoch Bild des Messias, sofern er zur vernichtenden Schlacht gegen seine Feinde auszieht. Der Unterschied von Henoch liegt zunächst darin, daß er statt der dort durch den Zusammenhang der Tiervision gegebenen Bezeichnung „Widderlein“, ἀρνίον, die allgemeine ἀμνός

bekommen hat. Sodann sind die kriegerischen Attribute der Hörner gefallen. Statt dessen hat sich das Löwenbild mit dem des Lammes zu einer der bekannten apokalyptischen Wundererscheinungen zusammengefügt.

Vor allem wichtig aber sind uns die Testamente der 12 Patriarchen, weil sie mitten aus der Zeit der hasmonäischen Herrschaft den Messias bieten unter dem Bilde des starken, gefährlichen männlichen Schafes, wie ihn die Tiervision des Henoch schon in der Zeit der ersten makkabäischen Kämpfe kannte, eine Vorstellung, die sich bedeutungsvoll damit berührt, daß nach Ammianus Marcellinus der Perserkönig an der Spitze seines Heeres statt des Diadems einen goldenen mit Edelsteinen besetzten Widderkopf trug. Daß diese Eigentümlichkeit in der jüdischen Literatur ihre Spur hinterlassen hat, ersieht man ja aus der Darstellung des persischen Reiches Dan. 8, 3ff. unter dem Bilde eines zweigehörnten Widders. Ob nicht auch sonst noch die Widdervorstellung vorliegt, läßt sich schwer entscheiden. Wenn vom Gesalbten, David, dem Messias das Bild des Hornes verwendet wird (vgl. 1. Sam. 2, 1. 10. Psalm 132, 17. Luk. 1, 69. Schmone esre 15), so kann das mit der Widdervorstellung zusammenhängen, braucht es aber nicht. Auch das Horn des Einhornes, Stieres, Bodes u. s. w. wird als Bild des Kriegsmittels gebraucht, und ebenso bei den Heiden wie bei Israel und seinem Könige. Eine für unsere Frage überaus bedeutsame Stelle kann erst im übernächsten Kapitel in ihrer Bedeutung herausgestellt werden. Aber auch jetzt schon wird als Resultat die bisher in den Darstellungen der jüdischen Theologie vergeblich gesuchte Tatsache zu verzeichnen sein, daß der Messias unter dem Bilde eines gehörnten *ἀρνίον*, bezw. *ἀμνός* dargestellt wurde, als Beschützer und Leiter der Herde Israels.

### 3. Das „Lamm Gottes“ im 4. Evangelium.

Ganz am Anfang der Geschichte Jesu wird dieser von Johannes dem Täufer als Lamm Gottes bezeichnet. Man hat darin ein besonders deutliches Zeugnis dafür gesehen, daß das 4. Evangelium keinen Anspruch darauf erheben könne, eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu zu sein. Und wenn man in der Bezeichnung Jesu als eines

Lammes nichts anderes sieht als einen Hinweis auf sein sühnendes Leiden und Sterben, so ist jenes Urteil berechtigt. Unsere bisherigen Untersuchungen haben nun aber gezeigt, daß bei der Vorstellung vom Lamm noch ganz andere Gesichtspunkte in Betracht kommen. Und so ist die Forschung nach der Bedeutung des Lammes im vierten Evangelium ganz von Neuem aufzunehmen.

Zweimal wird Jesus von Johannes als Lamm bezeichnet: 1, 29 *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, und 1, 36 *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*. In C\*, einigen Minuskeln, Itala- und Vulgata-Codices finden sich auch in 1, 36 die Worte *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*. Die Bezeugung ist indeß so gering und die Erklärung als Ergänzung des scheinbar unvollkommenen Satzes aus 1, 29 so leicht, daß diese Lesart nicht in Betracht kommen kann. Aber ihre Voraussetzung dürfte allgemein verbreitet sein, daß nämlich v. 36 nach v. 29 zu erklären sei, und daß dieser nur einen kurzen Rückweis auf jenen bedeute. Ob das richtig ist, bedarf zunächst einer sorgfältigen Untersuchung.

Es ist Weners<sup>1</sup> Verdienst, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die beiden Worte vom Lamm Gottes in zwei parallelen Abschnitten stehen, die nur als Dubletten desselben Berichts angesehen werden können. Er urteilt: „Dieser Vorgang (die Taufe Jesu) wird im vierten Evangelium auf eine sehr eigentümliche Weise dargestellt, die uns unerwarteten Einblick in das allmähliche Wachstum der Vorstellungen von der Jordantaufer gestattet. Und zu dieser Darstellung tritt ebendort, unmittelbar davor geschoben, noch eine zweite, nahverwandte und doch wesentlich verschiedene. Daß in der Tat zwei Doppelgänger von dem Verfasser, um das Eigentümliche beider zu wahren, mit dankenswertem Ungeschick nur äußerlich an einander gereiht worden sind, davon wird man sich leicht durch eine Vergleichung beider Fassungen (1, 19–31 und 32–36) überzeugen. . . . Das Entscheidende ist die gleiche Verteilung des johanneischen Zeugnisses auf zwei aufeinanderfolgende Tage, bei wörtlicher Übereinstimmung des zweiten (v. 29 und 35f.). Ich brauche das nicht breit zu treten. Wer nicht Augen hat zu sehen, dem wird es durch die Ohren nicht eingehn.“

1. Religionsgeschichtliche Untersuchungen: Das Weihnachtsfest I, S. 54f.

Daß hier in der Tat Parallelberichte vorliegen, bedarf keiner ausführlichen Begründung. Aber es hätte doch wohl nicht geschadet, wenn Usener sich auf eine eingehende Darlegung dieser Tatsache eingelassen hätte. Dabei wäre ihm vielleicht zum Bewußtsein gekommen, daß seine Bestimmung des Umfangs der Dubletten nicht ganz richtig ist. Der Hauptfehler von Usener liegt darin, daß er vermutete, v. 19 (*καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευεῖτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ*) und v. 32 (*καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*) seien Parallelen. Dafür könnten nur die Parallelausdrücke *μαρτυρία* und *ἐμαρτύρησεν* angeführt werden. Dabei hat Usener aber nicht in Anschlag gebracht, daß die gleichen Begriffe in v. 32 und 34 stehen; daß der Inhalt der *μαρτυρία* in v. 19 und 32 ein absolut verschiedener ist; daß der Inhalt von v. 31 und 32, die Usener, als verschiedenen Schriften angehörig, von einander trennt, in v. 33 bei einander steht; daß v. 31f. und v. 33f. vollkommene Parallelen bilden, wie eine Gegenüberstellung des Terties sofort einleuchtend machen wird.

## v. 31. 32

καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων· καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.

## v. 33. 34

καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμπας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ· καὶ γὰρ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Damit ist der Beweis geliefert, daß nicht, wie Usener will, v. 32 – 34 zusammengehören und v. 31 ihnen gegenübersteht, sondern einerseits v. 31 und 32, andererseits v. 33 und 34.

Da nun aber mit v. 33 ebenso wenig wie mit v. 31 ein neuer Abschnitt beginnen kann, so fragt es sich, wo v. 33 nach rückwärts Anschluß findet. Die Antwort ergibt sich mit voller Sicherheit aus dem, v. 33 allein eigentümlichen Zuge *οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Diese Wendung setzt voraus, daß Jesus derjenigen Person, die mit Wasser und nicht mit Geiste tauft, gegenübergestellt

gewesen sein muß. Das ist nun ja schon in v. 33 der Fall (*ὁ πέμπρας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι*). Aber auch in v. 26f. ist davon die Rede: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὃ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ υποδήματος*. Aber es ist nun im höchsten Maße auffallend, daß sich an diese Worte sofort in v. 28 die geographische Notiz schließt: *ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων*, statt daß die Rede des Täufers vollendet würde durch den Hinweis auf den, der nicht wie er mit Wasser, sondern mit dem heiligen Geiste tauft. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung ergibt sich schlagend aus der Vergleichung der drei synoptischen Parallelstellen Matth. 3, 11. Mark. 1, 8. Luk. 3, 16: *ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς λύσαι τὸν ἱμάντα τῶν υποδημάτων αὐτοῦ, αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ*. Es ist sehr bezeichnend, daß Holzmann zu der abgebrochenen Rede in v. 26 geradezu v. 33 zitiert. Und in der Tat, dieser setzt die Rede von v. 26 in vollkommenster Weise fort, nicht bloß, sofern er den Gegensatz zu dem Wassertäufer bringt, sondern auch zu dem *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, nämlich *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν . . . καὶ γὰρ ἐώρακα*. Das Resultat unserer Untersuchung ist also, daß der Bericht v. 28–32 sich in einen anderen einschleibt, zu dem er offenbar eine Dublette ist.

Wir können nun aber das Verhältnis dieser beiden Überlieferungen zu einander noch weiter verfolgen. Die geographische Notiz in v. 28, die sich nicht an die vorangehende Rede des Täufers anschließt, weist natürlich zurück auf ein bestimmtes Ereignis. Welches ist das? In v. 19 (*ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευεῖτας*) und v. 24 (*καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων*) ist von zwei Gesandtschaften an Johannes den Täufer die Rede. In v. 24 heißt es nicht mit Rückbeziehung auf v. 19 *οἱ ἀπεσταλμένοι*, sondern nach den ältesten Codices und besonders Origenes *ἀπεσταλμένοι* ohne Artikel. Dagegen brauchte auch nicht das *οὖν* und *εἰ σὸν οὐκ εἶ ὁ Χριστός οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης* in v. 25 zu sprechen, da der Verfasser die Vorstellung gehabt haben könnte, die zweite Gesandtschaft sei bereits zugegen gewesen, als die erste bei Johannes ihre Fragen vorbrachte. Aber es ist auch sehr wohl möglich, daß dieser Rückblick auf die erste Unterredung redaktioneller Zusatz

ist. In der Tat haben die beiden Unterredungen garnichts mit einander zu tun. Wenn B. Weiß v. 25 umschreibt: „Warum denn, wenn du nach deinen eigenen Erklärungen weder der Messias noch einer seiner Vorläufer bist, taufst du“, so ist das falsch, da sich ja Johannes in v. 23 geradezu als der Jes. 40 verheißene Vorläufer bezeichnet hat: *ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου*. Sehr mit Recht sagt Holzmann: „Die Berufung auf die Stelle Jes. 40, 3 bleibt bei den Fragenden ganz folgelos.“

In der Tat besteht zwischen v. 24 und 23 keine innerliche Verbindung. Die Abgesandten der Pharisäer v. 24 bringen eine Frage, die derjenigen der Priester und Leviten in v. 19 als Parallele an die Seite tritt. Beide Male erkundigt man sich nach dem Täufer: *ὁ τίς εἶ*, und: *τί βαπτίζεις*. Die Antworten auf diese Fragen könnten so ziemlich auf dasselbe hinauslaufen. Sofern die erste freilich nach der Person, die zweite nach der Tätigkeit fragt, könnten sie in demselben Gespräch hinter einander stehn. Dann würde aber (ganz abgesehen von dem fehlenden *οἱ*) zu erklären sein, weshalb die Fragesteller in v. 24, und nicht schon in v. 19 als „von den Pharisäern“ bezeichnet werden. Daß die Frage an sich damit nichts zu tun hat, kann man wohl nur verkennen, wenn man um jeden Preis die Selbigeit der zwei Gesandtschaften aufrecht halten will. Die Behauptung, daß erst die zweite Frage die Fragesteller als unempfänglich charakterisieren solle, und daß die Pharisäerpartei sich in der Geschichte Jesu als die unempfänglichste gezeigt habe, ist nach allen Seiten hin verfehlt. Der Charakter der zweiten Frage ist von dem der ersten nicht wesentlich verschieden. Die Bemerkung des Johannes aber v. 26: *μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, ist ebenso wenig von der Unempfänglichkeit der Pharisäer zu verstehen, wie das *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* des Johannes v. 31. 33. Somit werden die beiden Gesandtschaften das Bild von Dubletten vervollständigen. Wir haben also in v. 19 – 23. 28 – 32 ein zusammenhängendes Stück, dem, ebenfalls lückenlos zusammenhängend, v. 24 – 27 (mit Ausnahme der redaktionellen Zusätze in v. 25!). 33 – 36 parallel gegenübersteht.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man der Frage nachgeht, woran sich v. 24 anschließe; v. 19 macht ja eher den Eindruck eines völlig neuen Anfanges. Man erinnere sich daran, daß die Kritiker des 4. Evangeliums immer wieder von Neuem in dem so-

genannten Prologe v. 1 – 18 eine eigentümliche Mischung historischer und dogmatischer Elemente nachgewiesen haben. Jene setzen ein mit v. 6f.: *ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν.* Hier liegt in der Tat eine Parallele vor zu v. 19: *αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου.* In den historischen Partien des Prologs findet sich noch eine andere, höchst frappante Parallele zu dem mit v. 19 einsetzenden Stück, nämlich v. 15:

v. 15	v. 30
<i>οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.</i>	<i>οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.</i>

Die Differenz dieser Parallelen liegt in folgenden Zügen: 1) In v. 15 spricht Johannes über den Abwesenden, *οὗτος ἦν*; in v. 30, über den Anwesenden, *οὗτός ἐστι*. 2) In v. 15 ist *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, wie in v. 27, Bezeichnung Jesu, auf den als bereits erschienenen zurückgewiesen wird; in v. 30 weist der Satz *ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ* auf den jetzt erst Kommenden hin, hat also futurische Bedeutung wie in Mark. 1, 7. Luk. 3, 16: *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου*. 3) Demgemäß bezieht sich in v. 15 *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* auf etwas, was von dem historischen Jesus gilt: er tritt vor Johannes an den ersten Platz (vgl. 1, 26f.); dagegen beziehen sich dieselben Worte *ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν* in v. 30 auf den präexistenten Christus. 4) Mithin bezieht sich in v. 15 *ὅτι πρῶτός μου ἦν* auf den höheren Rang des geschichtlichen Jesus gegenüber dem Täufer (vgl. 3, 29: *ὁ νυμφίος, ὁ φίλος τοῦ νυμφίου*; ὁ ἰσχυρότερος Matth. 3, 11 und Parall.); in v. 30 dagegen zwingt das *ἦν* (statt *ἐστὶ*) nicht an das Rang-, sondern an das Zeitverhältnis des Präexistenten zum Täufer zu denken (vgl. 1, 1: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*; 8, 58: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί*). — Fraglich ist, worauf sich in den beiden Parallelabschnitten das *ὃν εἶπον* bezieht. In v. 15 offenbar auf eine frühere Äußerung des Täufers vor seinen Jüngern über Jesus, die doch nach der Taufe Jesu durch Johannes leicht vorstellbar ist. Schwieriger ist es in v. 30. Man denkt an v. 27 *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*; aber da steht ja die Hauptsache garnicht. Oder an v. 15; aber das ist ja die Parallele zu v. 30, die ebenfalls die Worte *ὃν*

εἶπον enthält. Dazu kommt, daß v. 27 wie v. 15 einem anderen Bericht angehört als v. 30. Die Sache ist hier also nicht klar.

Es ist nicht nötig, weiter die Komposition von Joh. 1 zu analysieren. Useners Beobachtung, daß wir es hier mit zwei Parallelberichten über das Zeugnis des Täufers zu tun haben, hat sich durchaus bewährt, wenn auch die Begrenzung der beiden Stücke gegen einander von Usener flüchtig und deshalb vielfach unzutreffend vollzogen ist. Die zwei Berichte verlaufen folgendermaßen: Im ersten wird von dem Johannes, der von dem in die Welt kommenden Lichte zeugen sollte und in dessen Jüngerkreis Jesus eingetreten war (vgl. v. 14b), berichtet, er habe an diesem Tage der ersten Erscheinung seine Jünger daran erinnert, daß er ihnen schon früher von Jesus berichtet habe, der als nach ihm Kommender ihm zuvorgekommen sei, da er als Davidssohn einen höheren Rang gehabt habe. Pharisäischen Gesandten, die von ihm noch nichts wissen, berichtet er dann von dem unter ihnen unerkannt Wandelnden und von dem ihm bei der Taufe zu Teil gewordenen Gotteszeugnis. Das ist der erste Tag. Am zweiten weist er mit dem Worte ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ zwei seiner Jünger auf Jesus hin; und diese gehen ihm nach, um dann weiter noch Verwandte und Bekannte ihm zuzuführen. Der zweite Bericht hat, wie Usener schon richtig gesehen hat, ebenso zwei Tage. Auf den ersten fällt ebenfalls eine Gesandtschaft aus Judäa; auf den zweiten das Wort vom Lamm Gottes. Von Jüngern des Täufers ist nicht die Rede. Am ersten Tage erscheint Jesus nicht, und so redet Johannes nur über das, was er nicht ist und was er ist. Am andern Tage erscheint er, und so redet Johannes über ihn als Lamm Gottes, als präexistenten und als bei seiner Taufe mit dem heiligen Geist begabten.

Daß dieser zweite Bericht alle Spuren jüngerer Abfassung an sich trägt, braucht nach den bisherigen Auseinandersetzungen nicht mehr nachgewiesen zu werden. Bedeutsam sind für den jüngeren Bericht besonders drei Punkte: 1) die Taube bei der Taufe, die in der Parallele fehlt. An anderer Stelle<sup>1</sup> habe ich hierüber bereits das Nötige gesagt; 2) Die Präexistenzvorstellung, die in v. 15, dem Gegenstück zu v. 30, fehlt; 3) das Wort vom Tragen der Weltfünde durch das

1. Beiträge zur Erklärung der Synoptiker, Die Taube bei der Taufe Jesu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft V, S. 316 ff.

Lamm Gottes v. 29, das ebenfalls in der Parallele v. 36 nicht vorhanden ist. Damit sind wir an der Stelle angelangt, wo eine Untersuchung von  $\delta \alpha\mu\nu\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  im 4. Evangelium beginnen kann.

Sämtliche Untersuchungen über den Sinn des Wortes vom Lamm Gottes nehmen ihren Ausgang von v. 29, indem sie in v. 36 nur eine Verkürzung des dortigen Ausdrucks sehen. Daraus ergibt sich aber, daß man mit einem Fehler beginnt, durch den die ganze Rechnung falsch wird. Setzen wir dagegen mit v. 36 ein, so haben wir auf die zwei Fragen Antwort zu geben: 1) ist es denkbar, daß der Täufer Jesus als  $\alpha\mu\nu\acute{o}\varsigma$  bezeichnen konnte; und 2) entspricht diese Bezeichnung dem Geschichtszusammenhang, in dem sie steht?

Auf die erste Frage hat das vorhergehende Kapitel schon die Antwort gegeben. Hat der Täufer in Jesus den Messias gesehen, so konnte er ihn auch als  $\alpha\mu\nu\acute{o}\varsigma$  bezeichnen. Natürlich nur in dem Sinn, in dem man in Israel den Messias unter dem Bilde eines männlichen Schafes darstellte, also nicht als Opfertier, sondern als Herr und Führer seines Volkes. Wie Johannes das Bild gemeint hat, wird man doch wohl am sichersten erfahren aus den Äußerungen derer, die aus Anlaß des Hinweises ihres Meisters:  $\text{ὶδὲ ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ}$ , Jesu gefolgt sind. Aus ihrer Anrede  $\text{Ἰαββεί}$  (1, 39. 50) folgt nichts. Die Übersetzung durch  $\text{διδάσκαλε}$  entspricht allerdings hier so wenig wie in 20, 16 der Situation; die Worte  $\delta \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \epsilon\grave{\rho}\mu\eta\eta\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$  v. 39 sind unter allen Umständen ein die Rede unterbrechender erläuternder Zusatz. Als wenn die Johannesjünger Jesus ansehen, ergibt sich ohne weiteres aus den Worten des Andreas an Petrus 1, 42:  $\text{εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν}$ . Dem entspricht das Wort des Philippus an Nathanael v. 46:  $\text{ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὐρήκαμεν}$ , und diesem wieder die Anrede des Nathanael an Jesus v. 50:  $\text{Ἰαββεί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ}$ . Von der messianischen Bezeichnung Jesus als  $\delta \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$  durch Nathanael sehen wir uns auf das Zeugnis des Täufers v. 34 zurückgewiesen:  $\text{οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ}$ . Sollte hier die stark bezeugte Lesart  $\text{ἐκλεκτός}$  statt  $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$  das Ursprüngliche sein, so würde das nichts an dem Totalindruck ändern. Denn dieser Ausdruck würde zurückweisen auf Jes. 42, 1, wo der  $\text{παῖς}$  und  $\text{ἐκλεκτός τοῦ κυρίου}$ , dem Jahwe seinen

Geist gibt, nicht unter dem Gesichtspunkt des Opferlammes erscheint, sondern dem des starken und barmherzigen Helfers Israels und des Lichtes der Völker. Überblickt man alles dieses, so muß man zugeben, daß das Lamm als Herrscher und Führer allein in diesen Zusammenhang hineinpaßt; daß dagegen das Lamm als Opfertier nirgends die leiseste Anknüpfung findet.

Aber man glaubt nun ja in dem leidenden Lamm eine dem 4. Evangelium charakteristische Vorstellung zu haben, die nicht bloß am Anfang, sondern auch an dessen Schluß stehe, sofern es 19, 36 in Bezug auf den vor dem Zerschmettern der Schenkel bewahrten Leib Jesu heißt: *ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆῖ ὅσοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ*. Diese Stelle findet man vielfach in Ex. 12, 46, wo es in Bezug auf das Passahlamm heißt: *ὅσοῦν οὐ συντριβέτε ἀπ' αὐτοῦ*. Aber dem wird von anderer Seite Ps. 33 (34), 21 gegenübergestellt: *κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀσᾶ αὐτῶν, ἐν ἔξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται*. Im Original beziehen sich diese Worte nicht wie in der LXX auf die *δίκαιοι* in der Mehrheit, sondern auf den קִיָּץ in der Einheit. Daß die christliche Gemeinde in dem Gerechten, der viel leiden muß, den der Herr aber aus dem allen errettet, und für den er sorgt, daß nicht eines seiner Gebeine zerbrochen wird, direkter als in dem Passahlamm eine Weissagung auf Christus sehen mußte, bedarf keiner besonderen Begründung. Dazu kommt, daß im 4. Evangelium das letzte Mahl nicht als Passamahl erscheint. Aber auch da, wo das der Fall ist, hat in der christlichen Feier nicht das Lamm, sondern das Brot die Bedeutung des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Daß die Datierung des letzten Mahles Jesu auf den 13. Nisan sich daraus erkläre, daß Jesu Tod mit dem Schlachten der Passahlämmer zusammentreffe und so den Gedanken 1 Kor. 5, 7: *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*, illustriere, ist eine Behauptung, die auch in dem Kreise der kritischen Theologie immer mehr an Ansehen verliert (vgl. Wellhausen, Bouffet, J. Weiß, Preuschen u. a.). Nimmt man zu alle dem noch hinzu, daß auch, was Wortlaut und Gedanken betrifft, die Joh. 19, 36 zitierte Stelle mehr dem Bericht vom Ergehen des Gerechten Ps. 33, 21 als der Aufforderung zum liturgisch korrekten Verhalten an dem Passahlamm entspricht, so fällt die ganze Behauptung, das Johannesevangelium sei umrahmt von dem Gedanken des Opferlammes, in sich zusammen.

Aber selbst, wenn man Joh. 19, 36 auf das Passahlamm beziehen und die johanneische Chronologie des Todestages Jesu als durch diesen Gedanken veranlaßt bezeichnen könnte, würde dem die Stelle 1, 29: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, noch nicht korrespondieren. Denn daß hier vom Passahlamm nicht die Rede ist, liegt auf der Hand; denn dieses war auf keinen Fall ein *πλαστήριον αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*. Vielmehr wird man an Jes. 53 zu denken haben, wo in v. 7 der Knecht Jahwes wegen seines stummen, widerstandslosen Leidens mit einem Schafe verglichen wird, und wo es v. 12 von ihm heißt: *ἀπὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήγγεν*. Es hat keine Bedeutung, hier nachzuweisen, inwiefern sich der Gedanke aus Jes. 53 mit Joh. 1, 29 nicht deckt. Ob er mehr so oder so gewendet wird: jedenfalls hat er mit dem Bericht über das Auftreten Jesu in Joh. 1, mit den Worten des Täufers und seiner Jünger über ihn nicht das Geringste zu tun. Es liegt mithin auf der Hand, daß sich die beiden Formen des Wortes vom Lamm Gottes Joh. 1, 29 und 36 zu einander genau ebenso verhalten wie die entsprechenden Worte der griechischen und der armenischen Rezension von Test. Jos. 19; vgl. S. 192. Die rein jüdische Vorstellung von dem starken Widder als Bild des Messias, des Königs und Retters Israels, ist zu der christlichen vom reinen Opferlamm als Bild des leidenden Christus, des Heilands der Heiden und Israels umgestaltet worden. Was man dagegen vom geschichtlichen Standpunkte aus bemerkt, kann ich im Wesentlichen unterschreiben. Holzmann urteilt: „Hiermit ist nicht bloß der volkstümlich beschränkte Blick des historischen Täufers universalistisch erweitert, sondern in sein Bewußtsein auch schon eine religiöse Reflexion auf den Heilswert des Todes des Messias verlegt, für welche sonst 1. Kor. 15, 3 das früheste Datum bildet; vor allem aber der heiß erkämpfte Erfolg der eigensten Lebensarbeit Jesu, der Leidensgedanke und Todesentschluß dem Täufer trotz Matth. 11, 11 im Voraus zu eigen gegeben. Dem geschichtlichen Täufer konnte nur der Gedanke einer im messianischen Reiche stattfindenden Sündenvergebung in Sicht liegen.“ — Tatsächlich weiß von jenen Gedanken auch der ältere der beiden Parallelberichte nichts, sondern nur von dem Messias, auf den der Täufer auch nach den synoptischen Berichten hingewiesen hat.

Unerledigt ist nur noch die Erklärung des Ausdrucks *ὁ ἀμνὸς*

τοῦ θεοῦ, sofern der Messias dadurch als das Gott angehörige, bezw. von ihm gesandte Schaf hingestellt wird. Weder die Tiervision bei Henoch, noch die Lammvision im Testament Joseph stellt den Messias als das Lamm Gottes im absoluten Sinn hin. Die ganze mit Schafen verglichene Gemeinde wird als Gott angehörig betrachtet. Hier scheint also noch eine besondere Vorstellung vom Messias zu Grunde zu liegen, über die das nächste Kapitel Aufklärung bringen soll.

#### 4. Die alttestamentliche Grundlage der Vorstellung vom „Lamm Gottes“.

Aus der theologischen Erörterung über Jesus als das Lamm ist eine alttestamentliche Stelle verschwunden, deren Nachwirkungen in der mittelalterlichen Dichtung vor Augen liegen und wenigstens in der katholischen Kirche bis in die Gegenwart spürbar sind. Albert von Regensburg (13. Jahrhundert) redet in seinem Hymnus *De beata et gloriosa virgine Maria* die Mutter Jesu so an<sup>1</sup>:

Tu agnum regem,  
terrae dominatorem,  
Moabitici  
de Petra deserti  
ad montem filiae  
Sion traduxisti.

Der Straßburger Dichter Heinrich von Laufenberg hat das folgendermaßen in deutsche Reime gebracht<sup>2</sup>:

Das Lamb hast verre  
den künig der er, den herren  
von dem felsen schon  
des geschlechtz her moabhton  
zu dem berg der tochter von Sion  
hargeführet.

Diese Vorstellung, die in mannigfachen Anklängen durch die mittelalterlichen Hymnen geht<sup>3</sup>, bezieht sich offenbar auf Jes. 16, 1 nach der Übersetzung der Vulgata: *emitte agnum, domine, dominatorem*

1. Vgl. Ph. Wadernagel, *Das deutsche Kirchenlied* I Nr. 235, 4.

2. Ph. Wadernagel a. a. O. II Nr. 763, 4.

3. Vgl. Wadernagel I, 370, 1; II, 358, 2; 725, 12; 732, 17; 737, 7 u. j. w.

terrae de Petra deserti ad montem filiae Sion. Hier wird Gott gebeten, ein Lamm, das Herrscher des Landes ist, zum Berge der Töchter Zion zu entsenden. Dieses von Gott entsandte Lamm könnte ohne weiteres als agnus dei, ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet werden. Es fragt sich nur: ist Jes. 16, 1 nicht bloß für Hieronymus und die spätere Kirche, sondern auch für die messianischen Vorstellungen zur Zeit Jesu die Grundlage der Vorstellung vom Lamm Gottes gewesen? Diese Frage führt auf ein bisher, so weit ich sehe, nirgends ernstlich ins Auge gefaßtes Problem, für dessen Untersuchung ich im besonderen Maße auf die Nachsicht meiner Leser und auf ihre Ergänzungen und Korrekturen zu rechnen habe.

In der Klage über den Fall Moabs Jes. 15 u. 16 findet sich von 15, 9b–16, 6 eine Ausführung, die hinsichtlich der Textform sowie ihres Sinnes und des Zusammenhangs mit den umgebenden Stücken unüberwindliche Schwierigkeiten zu bieten scheint. Es kann mir nicht in den Sinn kommen, zu den Streitfragen der Kritik über diesen Abschnitt Stellung zu nehmen, zumal da von ihrer Erledigung die Frage relativ unabhängig ist, wie man im Zeitalter Jesu die Stelle verwendet habe. In dieser Beziehung ist nun zweifellos, daß man sie messianisch gedeutet hat. Dazu gab zunächst 15, 9 Anlaß: וְיִשֶׁן לְפָנַי מוֹאָב אֲרִיָּה, „ich werde sehen den Entflohenen Moabs einen Löwen.“ Duhm meint: „Was soll der Löwe? . . . Wahrscheinlich handelt es sich um einen Einsatz, durch den die Dichtung zu einer Prophetie umgewandelt werden soll. Der Löwe mag Alexander Jannäus sein.“ Delitzsch findet hier den Löwen aus Juda (Gen. 49, 9), den Messias. Darin kommt er mit dem Targum zusammen, das unsre Stelle umschreibt: *ad eos qui liberati fuerint de Moab, ascendet rex cum exercitu suo et ut diripiat residuum terrae eorum*, und die folgenden Worte ausdrücklich auf den Messias Israels (מְשִׁיחָא דְיִשְׂרָאֵל) deutet. Damit stimmt der Abschluß des Abschnittes 16, 5: „Es wird durch Huld der Thron gefestigt werden und auf ihm im Zelte Davids in Treuen einer sitzen, der richtet und nach Recht trachtet und sich der Gerechtigkeit befleißigt.“ Delitzsch bemerkt dazu: „Es ist also die messianische Zeit angebrochen . . .“, und wer müßte sich hier nicht an 9, 6 erinnern? Der hier geschilderte König ist der Löwe aus Juda, welcher 15, 9 Moab gedroht wurde.“ Das ist jedenfalls die Deutung des Targums: *tunc Christo Israel*

praeparabitur thronus ejus in bono et sedebit super eum in veritate, in civitate David, judicans et quaerens judicium et faciens veritatem.

Von hier aus ist nun der überaus verschieden gedeutete erste Vers des 16. Kapitels zu beurteilen. Der masoretische Text  $\text{מִשְׁלַח־בָּר מִשְׁלַח־בָּר}$  wörtlich übersetzt gibt den Sinn: „Sendet das Lamm des Beherrschers des Landes.“ Unter  $\text{בָּר}$  versteht das Targum Lämmertribute, die Moab dem König Judas schickt:  $\text{דְּרִיבִין בְּמִסְקֵי מִסִּין}$   $\text{לְמַשְׁרֵתָא דְּיִשְׂרָאֵל}$  deferent tributa Christo Israel. Dieser Anschauung schließen sich die neueren Exegeten an. Ganz weicht davon die LXX ab:  $\text{ἀποστέλω ὡς ἐροπετὰ ἐπὶ τὴν γῆν}$ . Diese Auffassung erklärt sich einerseits daraus, daß  $\text{מִשְׁלַח־בָּר}$  in anderer Wortabteilung gelesen ist:  $\text{בְּרַמְשׁ לְאַרְעָךְ}$ , sodann daß das Verb  $\text{שְׁלַח}$  anders aufgefaßt worden ist. Schon das Targum versteht es nicht als Imperativ, sondern als Perfekt, wie auch Duhm tut. Die LXX scheint, wie Peschito, dem  $\text{אֲשַׁר}$  15, 9 entsprechend,  $\text{שְׁלַח}$  gelesen zu haben. Ganz anders faßt den Text die Peschito auf: „Ich werde senden den Sohn des Landesfürsten“; sie hat also offenbar  $\text{שְׁלַח}$  gedeutet wie die LXX, hat aber  $\text{בָּר}$  statt  $\text{בָּר}$  gelesen; jedenfalls hat sie die Worte von der Sendung des Messias verstanden. Hieronymus (und nach J. B. de Rossi, *Variae lectiones* V. T. III auch der babylonische Talmud) hat offenbar nur die drei Radikale  $\text{שְׁלַח}$  gelesen und übersetzt: *emitte agnum, domine, dominatorem terrae*. Er faßt also  $\text{שְׁלַח}$  als 2. Pers. Sing. des Imperativs und bezieht  $\text{בָּר}$  auf den Messias. Ihm entspricht vollständig der LXX-Codez 106 (Ferrariensis saec. 14):  $\text{ἐξαπόστειλον τὸν ἀμνόν, κύριε, τὸν ἐξουσιάζοντα τῆς γῆς}$ ; dagegen schließt sich die Complutensische Polyglotte in Betreff von  $\text{שְׁלַח}$  der LXX an, deutet aber andererseits das  $\text{בָּר}$  ebenso wie Hieronymus:  $\text{ἀποστέλω ἀμνόν κυριεύοντα ἐπὶ τὴν γῆν}$ . Wie mag man nun im Zeitalter Christi diesen Vers aufgefaßt haben?

Das Nebeneinanderstehen von Löwe und Lamm erinnert an die gleiche Zusammenstellung in Ap. 5, 5f. und Test. Jos. 19. Nicht minder charakteristisch berührt sich mit dem Gedanken von dem Lamm, das zum Berge der Tochter Zion gesandt wird, Apoc. 14, 1:  $\text{καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών}$ . Noch wichtiger zur Entscheidung unsrer Stelle ist die bereits S. 65 erörterte Verwendung von Jes. 16, 1ff. in Luc. 13, 34f. (Matth. 23, 37f.), Justin dial.

c. Tryph. 114; Barn. 11, 2f. Alle drei Stellen teilen mit Targum und Peschito die messianische Auffassung von Jes. 16, 1. Das ist um so bemerkenswerter, als Justin und Barnabas dem Wortlaut der LXX folgen, die die Stelle nicht messianisch deutet. Es muß also, wie schon S. 67 weiter nachgewiesen ist, Jes. 16, 1 in der ältesten patristischen Literatur, ja mehr als das, von Jesus selbst messianisch gedeutet worden sein. Steht nun aber fest, was im 2. Kapitel dieser Abhandlung erwiesen ist, daß in der jüdischen Literatur das Schaf zum Bilde des Messias, und zwar des streitbaren und sein Volk vor den Feinden schützenden, geworden war, so kann man um den Schluß kaum herumkommen, daß, was  $\lambda$  auch immer ursprünglich bedeutet haben mag, man darin vielfach eine Bezeichnung des Messias gesehen hat. Er ist das Lamm, das Gott am Ende der Tage senden wird, wenn die Macht der Feinde besiegt und auf Zion der Thron eines Herrschers aufgerichtet werden wird, der mit Recht und Gerechtigkeit regiert. Vielleicht wird es einem besseren Kenner der rabbinischen Literatur, als ich es bin, möglich sein, die von mir aufgedeckte Spur einer messianischen Benutzung von Jes. 16, 1 weiter zu verfolgen.

Daß die Bezeichnung  $\delta \lambda$  aus Jes. 16, 1 stammen kann, wird man nach dem Gesagten nicht in Abrede stellen können. Aber es fragt sich nun: Was hat der Täufer für einen Anlaß gehabt, auf Jesus gerade mit dieser Beziehung hinzuweisen? Er hat doch, wie es scheint, ihn vorher weder den Pharisäern noch seinen Jüngern so bezeichnet, und diese haben sich auch unter einander dieses Titels des Messias nicht bedient. Um auf diese Frage eine sichere Antwort geben zu können, ist es nötig, den Zusammenhang der johanneischen Darstellung noch nach der anderen Richtung hin genauer zu durchforschen.

Auf des Täufers Wort  $\text{ἴδε } \delta \lambda$  Joh. 1, 36 gehen zwei seiner Jünger Jesu nach und fragen ihn:  $\text{ἑαββεί, ποῦ μένεις}$ . Jesus heißt sie mit ihm gehen. Einer von den beiden wird überhaupt nicht namhaft gemacht; der andere ist Andreas, der Bruder des Petrus. Von ihm wird nun in v. 42 berichtet:  $\text{ἐύρισκει οὗτος πρῶτον}$  (bezw.  $\text{πρῶτος}$ )  $\text{τὸν ἀδελφὸν τὸν ἰδίον Σίμωνα}$ . Nach den äußeren Zeugnissen läßt sich nicht wohl entscheiden, ob  $\text{πρῶτος}$  oder  $\text{πρῶτον}$  die ursprüngliche Lesart sei. Liest man  $\text{πρῶτος}$ , so scheint der Erzähler andeuten zu wollen, daß von den beiden Jesu gefolgt

Johannesjüngern zuerst Andreas seinen Bruder gefunden und zu Jesus gebracht habe, während der Ungenannte erst später seinen Bruder gefunden. Dieser könnte dann kein anderer als der Zebedäide Jakobus sein, und der Ungenannte wäre Johannes. Auch ich halte den Ungenannten für Johannes, glaube aber, daß jene Beweisführung verfehlt ist. Man müßte dann doch erwarten, daß von der Auffindung des Jakobus im weiteren berichtet wäre. Aber davon findet sich nichts. Daß der Erzähler seine Person durch Verschweigen seines Namens verhüllt, durch das *πρῶτος* dann wieder halb enthüllt und zugleich den Hinweis auf ein Ereignis gegeben haben sollte, das garnicht berichtet wird, ja auf eine Person hingewiesen haben sollte, die im ganzen Evangelium überhaupt nicht genannt wird, das scheint mir des Unwahrscheinlichen zu viel auf einmal zu sein, als daß man es glauben könnte.

Aber liegt nun die Sache nicht ebenso schlimm bei der Lesart *πρῶτον*? Der sinaitische Syrer hat offenbar nichts damit anzufangen gewußt, da er v. 42 wiedergibt mit: „Und Andreas sah den Simon, seinen Bruder, an diesem Tage“. Das ist etwa der Sinn, in dem B. Weiß u. a. das *πρῶτον* deuten: es markiere das Finden des Simon als das erste aus einer Reihe von Ereignissen, die sich im Folgenden bei anderen Personen wiederholten. Mithin wäre das *πρῶτον* eigentlich völlig überflüssig. Außerdem berichtet v. 42 nicht vom Finden überhaupt, sondern vom Finden des Andreas. Man sollte also erwarten, daß im Folgenden berichtet worden sei, Andreas habe noch einen oder mehrere andere gefunden. Davon aber berichtet der Text, wenigstens in der vorliegenden Gestalt, nichts; und so ist es begreiflich, daß man aus dem *πρῶτον* hinter *οὗτος* ein *πρῶτος* gemacht hat. — Auf das Gefundenwerden des Petrus folgt in v. 44 das des Philippus: *εὗρισκει Φίλιππον*. Wer ist das Subjekt von *εὗρισκει*? Die Meinung von Delff<sup>1</sup>, es sei Andreas, bezeichnet Zahn als keiner Widerlegung wert. Und allerdings in dem jetzigen Textzusammenhange — *τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὗρισκει Φίλιππον* — muß das Subjekt von *εὗρισκει* wohl dasselbe wie das von *ἠθέλησεν* sein. Daß aber Jesu und nicht des Andreas Reise nach Galiläa angekündigt werden soll, versteht sich von selbst. Aber damit ist die Sache nicht abgetan; vielmehr

1. Das vierte Evangelium S. 32.

wird man bei ruhiger Erwägung erkennen, daß durch jenen Satz in die ganze Darstellung eine völlige Verwirrung hineingekommen ist. Die jetzt in v. 44 liegende Vorstellung, daß Jesus den Philippus gefunden, anstatt daß sein Landsmann Andreas ihn gefunden und zu Jesus gebracht habe, entspricht weder dem, was v. 42 von Andreas, noch dem, was v. 46 von Philippus berichtet wird. Die Kette, in der immer ein Jünger dem anderen die Hand reicht, um ihn zu Jesus zu führen, ist mitten entzweigerissen. Und nun beachte man noch: Gerade so wie Andreas v. 42 dem Simon sagt: *εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*, so auch Philippus v. 46 dem Nathanael: *ὄν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφήται, εὐρήκαμεν*. Wie stimmt letzteres, wenn nicht Andreas mit Philippus zu Jesus gekommen ist, sondern Jesus den Philippus gefunden hat? Nimmt man zu dem allen noch hinzu, daß v. 42 durch das *πρῶτον* schon darauf hinweist, daß Andreas noch einen anderen finden werde, so ergibt sich, daß die von Zahn so weit weg gewiesene Ansicht von Delff allein der ratio des Zusammenhangs entspricht: Andreas hat den Philippus gefunden. Dann muß man aber schließen, daß die Worte von Jesu Reise nach Galiläa — *ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ* — erst später in den Text eingefügt worden sind. Dafür spricht noch mehr. Ist durch jene Worte Jesus das Subjekt von *εὐρίσκει* v. 44 geworden, so müßte er doch eine Aufforderung an Philippus richten, sich zu ihm in das Verhältnis zu stellen, in dem der Ungenannte und Simon laut ihres Bekenntnisses v. 42 zu Jesus stehen. Das geschieht denn auch durch den Satz: *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ἀκολούθει μοι*. Hier kann selbstverständlich *ἀκολουθεῖν* nur in dem prägnanten Sinne der „Nachfolge Jesu“ stehen, während es sonst in unserm Zusammenhang in v. 37. 38. 41 nur in dem rein lokalen Sinne: hinter jemand hergehen, gebraucht ist. Jener Satz tritt aber nicht bloß aus seiner Umgebung, in der Jesus überhaupt nicht zu seiner Nachfolge auffordert, heraus, sondern trennt auch v. 45 — *ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά, ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου* — von den eng damit zusammengehörenden Worten: *εὐρίσκει Φίλιππον*. Es verliert v. 45 überhaupt seine Bedeutung, wenn nicht Andreas, der Bruder Simons, den Landsmann der beiden, Philippus, gefunden hat, sondern wenn Jesus das getan.

Wird nun aber der Zusammenhang erst klar durch Beseitigung

der Zusätze in v. 44, so fragt es sich, weshalb sie denn eingefügt worden sind. Die Antwort kann keine andere sein, als daß sie das Eintreten der Peritrope von der Hochzeit zu Kana in Galiläa 2, 1 – 12 vorbereiten sollen. Einer solchen Vorbereitung bedarf sie allerdings sehr; denn ohne jene Zusätze würde der Leser ratlos vor dem Bericht stehen, der Jesus, der ganz im Süden von Palästina weilt, auf einmal in Galiläa erscheinen läßt. So wird denn hinter der Zeitangabe τῆ ἐπαύριον v. 44, die den zweiten Tag markiert, an dem Jesus von Jüngern umgeben erscheint, gesagt, daß er sich zur Reise nach Galiläa angeschickt habe, und dort findet dann τῷ τῆ ἡμέρᾳ die Hochzeit zu Kana statt. Dieses τῷ τῆ könnte man allerdings auch so rechnen, daß τῆ ἐπαύριον als erster Tag der Reise markiert würde. Auf den ersten Blick möchte nun die Zeitbestimmung in 2, 1 geeignet erscheinen, die Kanaperitrope eng mit den vorhergehenden Ereignissen zu verknüpfen. Bei genauerem Zusehen stellt sich aber vielmehr das Gegenteil heraus. Wenn man auch in 2 – 3 Tagereisen von dem Schauplatz der Tätigkeit des Täufers aus Nazareth erreichen konnte, so müßte man schon annehmen, daß Jesus die Reise in beschleunigtem Tempo gemacht habe; und dazu liegt kein erkennbarer Grund vor. Außerdem aber ist der mit v. 44 beginnende Tag zum Teil mit den v. 44 – 52 berichteten Ereignissen ausgefüllt. Der dritte Tag aber ist der der Hochzeit. Man müßte schon annehmen, Jesus sei vor seiner Reise in den Süden auf den bestimmten Tag zu jener Hochzeit eingeladen worden. Aber von der Unwahrscheinlichkeit im allgemeinen abgesehen, verbietet sich dieser Ausweg dadurch, daß damals nicht schon die noch garnicht vorhandenen Jünger eingeladen werden konnten. Bestenfalls konnte Jesus mit seinen Jüngern am Ende des dritten Tages in Nazareth eintreffen. Ehe die Kunde davon nach dem etwa drei Stunden entfernten Kana kam und dann eine Einladung Jesu und seiner Jünger zur Hochzeit veranlassen konnte, war der dritte Tag längst vorbei. Die Mittel, die man angewandt hat, das Unmögliche möglich zu machen, können hier nicht vorgeführt werden. Die Annahme, Jesu Mutter habe ihren Wohnort von Nazareth nach Kana verlegt, und so sei Jesus sofort dahingegangen und unmittelbar nach seiner Ankunft mit seinen Jüngern eingeladen worden, hat in der gesamten Überlieferung nicht die geringste Unterlage. Somit ist gerade die Zeitbestimmung in 2, 1 ein Zeichen dafür, daß die Kana-

geschichte ursprünglich in einem ganz anderen Zusammenhange gestanden hat. Vermutlich ist *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* von dem dritten Tage des Aufenthalts Jesu in Galiläa gemeint gewesen.

Nun scheint sich aber das Kanawunder auch insofern an das Vorhergehende anzuschließen, als Nathanael, von dessen Hinzuführung zu Jesus 1, 46–52 berichtet, nach 21, 2 aus Kana war, und als gerade ihm gesagt wird 1, 51, er werde noch größere Wunder sehen als das, was ihn zum Bekenntnis der Messianität Jesu gebracht. Zu diesen größeren Wundern würde dann in erster Linie die Weinverwandlung gehören. Aber auch hier will sich die Perikope 2, 1–12 nicht einfügen. Von der Weinverwandlung heißt es 2, 11: *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Diese Bemerkung will sich mit Kapitel 1 schlecht reimen. Da hat Jesus bereits seine *δόξα* geoffenbart (1, 14), und seine Jünger haben Zeugnisse ihres Glaubens an Jesus abgelegt (1, 42. 46), und Nathanael ist ja, so scheint es, durch die überwältigende Macht eines Wunders an Jesus gläubig geworden. Wie kann nun in Kana der Anfang der Wunderzeichen Jesu liegen? Daß aber die Weinverwandlung nicht hingestellt ist als das erste der in Kana geschehenen Wunder, beweist die auf 2, 12 zurückweisende Bemerkung 4, 54: *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. — Aber auch von 1, 51 — *μεῖζω τούτων ὄψῃ* — aus erheben sich gegen den Anschluß der Kanaperikope an c. 1 gewichtige Bedenken: der dem Philippus durchaus feindselig gegenüberstehende Nathanael wird zuerst stutzig, als Jesus ihm durch sein Wort 1, 48: *ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν*, eine Probe seines intuitiven Scharfblickes gibt. Er fragt: *πόθεν με γινώσκεις*; Wenn Jesus darauf antwortet: *πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἰδόν σε*, so kann dieser Satz doch nur bedeuten: meine Kenntnis deiner Person gründet sich auf das, was ich sah, als du vorhin unter dem Feigenbaum warst; schon da habe ich, ein dir Unbekannter, dich beobachtet und den Eindruck von dir gewonnen, dem ich eben Worte geliehn habe. Es ist dieses alles ganz verständlich. Unverständlich würde die Darstellung erst werden, wenn Nathanael mit dem Ausrufe antworten sollte: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels!“ Wie kann

der fühle Skeptiker durch Jesu Bemerkung zu einem so vollständigen Umschlag seiner Stimmung gekommen sein? Man müßte schon annehmen, daß Nathanael auf natürliche Weise von Jesus nicht hätte erblickt werden können, daß Jesus vielmehr auf wunderbare Weise in den Stand gesetzt worden sei, in die Ferne, bezw. in das Verborgene zu schauen. Solches Schauen ist freilich bei einem Propheten nichts ungewöhnliches; vgl. z. B. 2. Reg. 6, 17. Ein solcher Fall könnte nie dazu führen, den mit solcher Disposition Begabten als den Messias anzusehen. Daß Nathanael Jesus, den er erst ziemlich verächtlich abgewiesen und dann ohne einen Titel mit *πόθεν με γινώσκεις* angedet hatte, mit größerem Respekt begegnet, zeigt das *θαββεί* in v. 50. Aber die folgenden Worte: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ*, können unmöglich affirmativ, sondern nur interrogativ verstanden werden. Es ist die Frage maßlosen Erstaunens, daß dieser Rabbi der sein sollte, von dem Mose und die Propheten als Gottes Sohn und König Israels geweissagt haben. Man beachte das wiederholte *σὺ* und bei dem zweiten die Trennung des *σὺ* von *εἶ* durch das des Kontrastes wegen dazwischen geschobene *βασιλεύς*. Einen nahe verwandten Kontrast bietet gerade das 4. Evangelium, wenn es 18, 33 den Pilatus an den vor ihn geführten Jesus die erstaunten Worte richten läßt: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, und wenn es 19, 14 den mutwillig Verkleideten dem Volke vorgestellt werden läßt mit der höhnischen Bemerkung des Pilatus: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*. Derselbe Gegensatz, der in des Pilatus Kreuzesüberschrift: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, ausgesprochen ist, findet sich in des Nathanael Worten, der des Josef Sohn aus Nazareth, aus dem nichts Gutes kommen kann (v. 47), als den Sohn Gottes und König Israels ansehen soll<sup>1</sup>. Sind nun die Worte des Nathanael als Frage zu fassen, so ist damit über die zwei Antworten Jesu, deren jede mit einer besonderen Zitationsformel eingeleitet wird, entschieden. Die erste in v. 51 — *ὅτι εἰπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψην* — setzt voraus, daß das Wort des Nathanael in v. 50 affirmativ gesprochen,

1. Vgl. auch die gleichen Fragen bei den Synoptikern: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; Matth. 27, 11. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3. *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ*; Mark. 14, 61. *σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*; Luk. 22, 70.

also ein Glaubensbekenntnis gewesen sei, und stellt viel größere Wunder als jenes rätselhafte Schauen für die Zukunft in Aussicht. Die zweite dagegen — ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγόμενον καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου — gibt der Skepsis des Nathanael gegenüber der feierlichen Versicherung Ausdruck, sie würden es erleben, daß sich über ihn der Himmel aufthue und die Engel seine Bitten vor Gott und Antwort und Hilfe von dort zu ihm herab bringen. Die Antwort in v. 51 enthält eine Art Überleitung zu der Kanaperikope, kann aber nach dem Gesagten nur als redaktioneller Zusatz betrachtet werden.

Aber möchte es sich mit einigen dieser Beobachtungen auch anders verhalten, gewiß ist es, daß die Kanaperikope ganz aus dem Zusammenhang mit Joh. 1 herausfällt. Im Zusammenhang einer Untersuchung des ganzen 4. Evangeliums läßt sich der Beweis dafür, daß 2, 1–12 aus einem anderen Evangelium hier eingefügt ist, mit noch viel größerer Wucht bringen. Das Gesagte wird für den mit dieser Untersuchung verfolgten Zweck genügen. Im Original des 4. Evangeliums hat Jesus also den Täufer nicht verlassen, um in eiliger Wanderung mit seinen Jüngern zur Hochzeit nach Kana zu kommen und dann nach wenig Tagen (vgl. 2, 12: ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας) wieder nach Jerusalem zum Passahfeste zu gehen; sondern von Johannes in der Wüste hat er sich direkt nach Jerusalem begeben. Wenn nun der Täufer Jesus, der in seinem Kreise geweiht hatte (1, 14–16) und sich jetzt auf die Reise nach Jerusalem machte, nachrief: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, so ist es kaum möglich, die Verwandtschaft mit Jes. 16, 1 zu verkennen, wo von einem Lamm die Rede ist, das vom Felsen der Wüste zum Berg der Tochter Zion gesandt wird. Dazu kommt, daß der Täufer sich selbst in Anschluß an Jes. 40, 3 als Stimme eines Rufenden in der Wüste bezeichnete. Dasselbe prophetische Buch redet von dem Lamm, das durch die Wüste zum Berge Zion kommt. Was lag dem Täufer näher als dieses Wort der messianisch gedeuteten Stelle Jes. 16, 1 ff. anzuwenden auf den als Messias beurteilten Jesus, der sich von der Wüste nach Jerusalem wandte? Liegt die Sache so, dann ist auch die letzte Frage nach dem ἀμνὸς τοῦ θεοῦ bei Johannes beantwortet und der Beweis erbracht worden, daß die Anwendung jenes Titels in jener

Situation zu Anfang des öffentlichen Auftretens Jesu nicht bloß keineswegs ungeschichtlich verfrüht, sondern gerade an seiner historisch richtigen Stelle gebracht ist.

### 5. Verwandte Vorstellungen in den Reden Jesu.

Wie verhalten sich zu den Vorstellungen vom Messias als dem Lamm Jesu eigene Äußerungen? In allen vier Evangelien ist so oft von Schafen und Herde bildlicherweise die Rede, daß man von vorn herein erwarten darf, es würden von dort her die bisherigen Untersuchungen ergänzt werden.

Ganz wie in der prophetischen Literatur erscheint das Volk bei Jesus als Schafherde. Bei Matthäus bezeichnet er es 10, 6. 15, 24 als τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, ein Ausdruck, der durch die Parabel vom verlorenen Schaf Matth. 18, 12. Luk. 15, 4. 6 illustriert wird. Daneben verengert sich der Kreis der Herde auf die, welche Jesu als ihrem Hirten folgen; vgl. Luk. 12, 32: μή φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποιμνιον. In den Hirtengleichnissen des 4. Evangeliums Joh. 10 bezeichnet Jesus seine Anhänger geradezu als τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ und im Anhangskapitel mit dem zärtlichen Diminutiv τὰ ἀρνία μου, τὰ προβάτιά μου; Joh. 21, 15f.

Die Widder als die leitenden Tiere finden sich tatsächlich in den Worten Jesu wiederholt als Bild der geistigen Führer Israels wenigstens angedeutet. So in Matth. 7, 15: προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἷτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν δὲ εἰσιν λύκοι ἄρπαγες. Die Schafsfleider haben nichts zu tun mit den Prophetenmänteln (Matth. 3, 4. 1. Reg. 19, 13. 2. Reg. 1, 8. 2, 8. Zach. 13, 4), bezw. mit den Schaf- und Ziegenfellen der Verfolgten (Hebr. 11, 37), sondern stehen in offener Beziehung zu dem Wolfsinnern. Auch nicht die Reflexion auf die Sanftmut oder gar auf die Nutzbarkeit der Schafe hat den Vergleich der Pseudopropheten mit Schafen veranlaßt, die sich schließlich als Wölfe herausstellen, sondern die diesem Doppelbilde zum Hintergrund dienende Vorstellung von der Schafherde Israels, zu der Menschen kommen, um sie zu führen, die sich als Angehörige dieser Herde darstellen, während sie ihre natürlichen Feinde sind. Die Wölfe als Feinde der Schafe sind ein durch die ganze jüdische Literatur hindurchgehendes Bild; vgl. die Schilderungen der alle Feindschaft aufhebenden Endzeit

Jes. 11, 6: „Der Wolf wird neben dem Lamm wohnen“; Jes. 65, 25: „Wolf und Lamm werden neben einander weiden“; ferner Sir. 13, 17: „Was hat der Wolf für eine Gemeinschaft mit dem Lamm“; Hen. 89, 13 ff.: Israel die Schafherde unter den Ägyptern als Wölfen; 4. Esra 5, 18: non derelinquas nos sicut pastor gregem suum in manibus luporum malignorum. An diese Vorstellungen schließt sich unmittelbar Joh. 10, 12: *ὁ μισθωτὸς καὶ οὐκ ὄν ποιμὴν, οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει, καὶ ὁ λύκος ἀρπάζει αὐτὰ καὶ σκορπίζει.* Während in Matth. 7, 15 das Objekt der mörderischen Tätigkeit der Wölfe nicht genannt ist, aber leicht ergänzt werden kann<sup>1</sup>, wird es Act. 20, 29 geradezu als Herde bezeichnet: *εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Im Zusammenhange dieser Bilder können die, Schafen gleichenden Pseudopropheten Matth. 7, 15 nur als solche Schafe gedacht sein, die die Herde leiten, also als Widder.

Ähnliche Vorstellungen liegen dem Worte Jesu an die Apostel zu Grunde Matth. 10, 16: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων;* Luk. 10, 3: *ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων.* Das Bild erinnert an Hen. 89, 17 f., wo von Gott zwei Schafe (Mose und Aaron) der von den Wölfen (Ägyptern) bedrängten Schafherde (Israel) zu Hülfe gesandt werden und dann „in die Versammlung jener Wölfe“ treten und sie ermahnen, die Schafe nicht anzurühren. Matth. 10, 6 sind die, zu denen die Schafe gesandt werden, geradezu bezeichnet als *τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ*, und in der Stelle Luk. 10, 3 werden die gesandten Schafe ausdrücklich als Widder bezeichnet. Im Zusammenhange mit dem zu Matth. 7, 15 Bemerkten werden die Apostel als Schafe mitten unter Wölfen nicht bezeichnet, um die gefährliche Lage zu charakterisieren, in die sie geschickt werden, sondern um hervorzuheben, wie sich der Dienst, den sie der Herde erweisen sollen, unterscheidet von dem, was die Wölfe der Herde tun; sie sollen die Herde als gottgesandte Lehrer leiten und führen, anstatt sie zu vergewaltigen, wie es die falschen Propheten tun.

Von hier aus gesehen, wird man auch über den Zusammenhang,

1. Vgl. Ez. 22, 27. Zeph. 3, 3.

in dem die beiden Parallelen Matth. 10, 16 und Luk. 10, 3 stehen, anders urteilen, als es meistens geschieht. In Matth. 10, 17 ff. schließt sich ein Hinweis an auf die Verfolgungen, die die Apostel zu erdulden haben; der Verfasser hat also in den Wölfen die Feinde der Entsandten gefunden. Anders bei Lukas, wo sich an das Wort von den Widdern unter den Wölfen eine Ausführung über die Tätigkeit der Entsandten in der Herde Israels anschließt. Letzteres entspricht ebenso sehr dem Resultat unsrer Untersuchung wie der Wortwahl: *ὡς ἄρνας* statt *ὡς πρόβατα*. Übrigens bemerkt Holzmann mit Recht, daß die Auffassung des Matthäus von der Verfolgung der Apostel nicht in jene Erstlingszeiten passe, wo von einer Feindschaft gegen die Apostel noch nicht die Rede sein konnte, wie Paulus sie kennt, wenn er Röm. 8, 36 von sich und seinen Genossen in Anschluß an Psalm 44, 23 sagt: *εὐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς*. Wir haben also offenbar bei Lukas den älteren Zusammenhang, wie das B. Weiß vollkommen richtig erkannt hat, wenn er zu Luk. 10, 3 bemerkt: „Als Widder sendet sie Jesus aus, die als die rechten Leiter der Herde Israels vorangehen sollen inmitten der bisherigen Volksleiter, die nach Matth. 7, 15 Wölfe waren, welche die Herde ins Verderben stürzten“ (Die Quellen des Lukasevangeliums S. 131). Dazu paßt auch der Rückweis auf die Ausendung in Luk. 22, 35 – 38. Hinweisend auf die beginnende Feindschaft empfiehlt Jesus dort denen, die er wie Widder ausgesandt hat: *ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν*. Das erinnert nicht an das Bild von Schlachtschafen, von Lämmern, die den Wölfen gegenüber wehrlos sind, sondern an das der kämpfenden Widder, speziell an Hen. 90, 19: „Ich sah, bis daß den Schafen ein großes Schwert überreicht wurde, und die Schafe zogen gegen alle Tiere des Feldes, um sie zu töten“.

Jesus bezeichnet also seine Entsandten geradezu als die Widder der Volksherde, die sie führen sollen. Wenn er sich selbst nicht in dem Bilde eines Widders darstellt, sondern nur als Hirt bezeichnet, so bemerkt B. Weiß dazu: „Der einige, nach den Propheten von Gott gesandte Hirt der Herde blieb ja Jesus selbst, daher kann er seine Jünger nur als *ἄρνες* bezeichnen“. Dieser Schluß ist unrichtig, wie ein Biß auf 1. Petr. 5, 1 – 4 zeigt, wo die Presbyter als *ποιμένες* dem *ἀρχιποίμην* Christus gegenübergestellt werden. Übrigens wird

in Joh. 21, 15–17 Petrus von Jesus als Hirt bezeichnet. Wenn Jesus sich selbst nicht als Widder der Herde bezeichnet, so ist der Grund dafür einfach der, daß jenes Bild sich auf andere, zugleich mit der Herde Israels der eigenen Person objektiv gegenüberstehende Menschen leichter anwenden läßt, als auf den Redenden selbst. Dazu kommt, daß das Bild vom Hirten für die Anwendung auf Jesu Tätigkeit ergiebiger ist als das vom Widder: das Suchen des verlorenen Schafes (Matth. 18, 12 ff. Luk. 15, 4 ff.), das Erquicken des verschmachteten (Matth. 9, 36. Mark. 6, 34), das Einsetzen des eigenen Lebens für die Herde (Joh. 10, 11 ff.) fordert das Bild des Hirten.

Aber ist nun nicht doch auf dem Umwege über das Bild vom Hirten der Herde in den Reden Jesu bereits der Ursprung des Bildes von dem geschlachteten Opferlamm zu erkennen, das später in der christlichen Literatur dasjenige von dem Widder in den Hintergrund gedrängt hat? Ich glaube nicht. — Vom Tode des Hirten ist allerdings in den Synoptikern wie im 4. Evangelium die Rede. In Matth. 26, 31. Mark. 14, 27 benutzt Jesus das Wort Sach. 13, 7 vom geschlagenen Hirten, um die Jünger auf das ihm bevorstehende Geschick hinzuweisen: *πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκοποῦσθήσονται*. Aber davon, daß dieser Tod der Herde zu Gute kommen solle, steht hier das gerade Gegenstück zu lesen. Auch davon findet sich nichts, daß der Hirt selbstwillig das Todesgeschick über sich nimmt. Überdies ist S. 75 nachgewiesen, daß dieses bei Lukas fehlende Wort Jesu in der synoptischen Grundchrift nicht ge-  
standen zu haben scheint.

Anders liegt die Sache in den Hirtengleichnissen des vierten Evangeliums. Das zweite derselben, das vom Mietling und vom guten Hirten, beginnt (10, 11) mit dem Satz: *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*. Der Hirt, der zugleich Besitzer der Herde ist, setzt sein Leben ein für seine Schafe, während der Mietling, wenn er den Wolf sieht, lieber sich selbst in Sicherheit bringt, anstatt im Kampf gegen das Raubtier das eigne Leben aufs Spiel zu setzen. Im Testament Gad c. 1 sagt der Sohn Jakobs von sich aus: *ἐγὼ ἐφύλαττον ἐν νυκτὶ τὸ ποίμνιον, καὶ ὅταν ἤρχετο ὁ λέων, ἢ λύκος, ἢ πάρδαλις, ἢ ἄρκος, ἢ πᾶν θηρίον ἐπὶ τὴν ποίμνην, κατεδίωκον αὐτό, καὶ πιάζων τὸν πόδα τῆ χειρὶ μου καὶ γυροῦν ἐσκοτόναι καὶ ἀκόντιζον αὐτό ἐπὶ δύο σταδίου, καὶ οὕτως ἀνήρουν*. Solche

Heldentaten eines Hirten kann man von einem gemieteten Knecht nicht erwarten. Wenn Jesus zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem hinaufgekommen war, obwohl er nach 7, 1 Galiläa mit Judäa hatte vertauschen müssen wegen der Mordpläne der Judäer, so bewies er damit, daß er für die Seinen sein Leben einsetzte. Und wenn er den immer neuen Mordversuchen (7, 30. 32. 44. 8, 20. 59) zum Trotz nicht bloß während des Festes in Jerusalem aushielt, sondern auch im Angriff seinen Feinden entgegentrat, so konnte das wohl einen Vergleich rechtfertigen mit einem Hirten, der das Raubtier nicht flieht, sondern, wie Gad, es angreift. Die Wendung *πιδέναι τὴν ψυχὴν* hat also in 10, 11, ganz ebenso wie in 13, 37f. 15, 13, den Sinn „das Leben einsetzen“, nicht aber „das Leben lassen“<sup>1</sup>. Wenn der Hirt im Kampf mit dem Wolf das Leben verliert, geht es der Herde erst recht schlecht. Eine andere Auffassung jener Wendung findet sich allerdings, wie das von B. Weiß längst nachgewiesen ist, in v. 17 und 18: *διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἑμαντοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.* Hier heißt *πιδέναι τὴν ψυχὴν* „das Leben lassen, hingeben“. Das ergibt sich aus dem Gegensatz zu *πάλιν λαβεῖν αὐτήν*. Der Verfasser von v. 17. 18 a sieht den Tod des Hirten als ein den Schafen gebrachtes Opfer an. Er entfernt sich dadurch nicht bloß von dem klaren Sinn der Parabel, sondern seine Bemerkung zerreißt auch die Ausführung, in die sie gesetzt ist. Die Worte v. 18 b: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς*, bezieht man wohl geradezu auf das Hingeben und Wiedernehmen des Lebens. Aber wie kann letzteres unter dem Gesichtspunkt einer von Gott auferlegten Pflicht verstanden sein? Dazu redet v. 17 f. vom Hingeben und Wiedernehmen als Betätigung einer Jesu von Gott gegebenen *ἐξουσία*, die er nach freiem Ermessen ausüben kann, also nicht als gehorsame Befolgung einer göttlichen *ἐντολή*. Dagegen ist in v. 16 von einem Jesus verpflichtenden Gebote die Rede: *κακείνα δεῖ με ἀγαγεῖν*. Somit kann v. 17. 18 a nur als Bearbeitung des johanneischen Grundtextes verstanden werden. Damit

1. Vgl. auch die verwandten Gedanken 1. Makk. 2, 50. 14, 29. 2. Makk. 14, 38.

ist der Hinweis auf den Tod des Hirten aus dem Original der johanneischen Hirtenparabeln verschwunden. Gerade wie bei dem Worte vom Lamm Gottes 1, 36 erst der Bearbeiter des Evangeliums in 1, 29 die spätere dogmatische Anschauung des sündentragenden Opferlammes eingefügt hat, so hat er auch hier den Gedanken, daß der Hirte mutig selbst sein Leben wagt für die Herde, im Widerspruch zu der Parabel, weiter entwickelt zu der Vorstellung, daß er sein Leben für die Herde zum Opfer bringt.

Er hat damit nichts anderes getan, als was die Exegete noch jetzt tut, wenn sie das verwandte Wort Matth. 20, 28. Mark. 10, 45: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*, auf die Heilswirkungen des Todes Jesu deutet. Der Zusammenhang dieses für unsre Untersuchung bedeutsamen Wortes handelt nicht von Jesu Tod, sondern von seinem Dienen, und von da aus allein darf die Wendung „seine Seele hingeben“ verstanden werden. Sie ist Bezeichnung für den Gedanken „seine Person zum Dienen als Sklaven dahingeben“. Das Wort Jesu geht offenbar zurück auf Gen. 44, 33, wo sich Juda dem Josef zum Sklaven darbietet an Stelle von Benjamin und den Brüdern: *νῦν οὖν παραμενῶ σοι παῖς ἀντὶ τοῦ παιδίου, οἰκέτης τοῦ κυρίου· τὸ δὲ παιδίον ἀναβήτω μετὰ τῶν ἀδελφῶν*. Von der Rede Judas an Josef heißt es im Midrasch Bereschith r. (vgl. Übersetzung von Wünsche S. 461): „Alle die Worte, die du hier liest, welche Jehuda zu Joseph vor seinen Brüdern sprach bis zu den Worten: da konnte Joseph nicht länger an sich halten, sollten nichts anderes als eine Besänftigung für Joseph, für seine Brüder und für Benjamin sein; eine Besänftigung für Joseph insofern, um zu sagen: Seht, wie sehr er sein Leben für den Sohn der Rachel hingibt (הִיךָ הָרָא נִוְחָךְ כִּפְשׁ עַל בְּנֵיהּ שְׁלֵרָה), eine Besänftigung für seine Brüder insofern, um zu sagen: Seht, wie sehr er sein Leben für seine Brüder hingibt, eine Besänftigung für Benjamin endlich insofern, als er zu erkennen gab (indem er sprach): sowie ich für dich mein Leben hingegeben habe, so gebe ich auch mein Leben für deinen Bruder hin“. Wir haben also hier, wo es sich nicht um den Gang des Juda in den Tod handelt, (wie das allerdings in Jes. 53, 12 durch die Näherbestimmung *הַמָּוֶלֶת* ausdrücklich ausgesprochen ist), sondern um seine

Bereitwilligkeit, sich als Sklaven hinzugeben, genau den der Wendung *διδόναι τὴν ψυχὴν* entsprechenden Ausdruck: *שׁוּב יְהוָה*. Daraus ergibt sich, daß die Ansicht von B. Weiß, die Seele könne nur als Lösegeld gegeben werden, wenn sie durch den Tod vom Leibe getrennt werde, unhaltbar ist, was sich übrigens auch schon daraus ergibt, daß „Seele“ oft nichts anderes als die Person bedeutet; vgl. z. B. Act. 2, 41. 3, 23. Wellhausen meint, das Hingeben des Lebens als Lösegeld sei eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; es erkläre sich aus der Diakonie des Abendmahls, wo Jesus mit Brot und Wein sein Fleisch und Blut spende. Auch diese Annahme ist grundlos. Sich selbst zum Sklaven hingeben, damit die vielen freikommen, ist das höchste Maß der Dienstwilligkeit. Jesus hat sich ohne alle Rücksicht auf sein Messiasium, dessen er als „Davids Sohn aus Judas Stamm“ durch göttlichen Geist gewiß geworden war, zu seines Volkes Diener gemacht, um dessen in der Haft Satans gehaltene Kinder zu befreien (vgl. Luf. 4, 19. 13, 16).

So bleibt zur Anknüpfung des Bildes von Jesus als Opferlamm in Jesu Selbstausagen nur noch das Abendmahl. Hier wäre die Anknüpfung verhältnismäßig leicht, wenn das Abendmahl nach Jesu Absicht das christliche Passahmahl sein sollte und am 14. Nisan stattgefunden hätte. Die Bedenken hiergegen werden in letzter Zeit auch von kritischer Seite immer entschiedener betont; vgl. S. 202. Ich halte das eine wie das andere für vollkommen ausgeschloffen. Überhaupt aber kann ich bei allen Korrekturen, die ich seit 1893 an meiner Ansicht über Zeit und Anlaß der Einsetzungsworte des Abendmahls (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 205 ff.) im einzelnen vorgenommen habe, von der Gesamtanschauung, daß dieses Mahl ursprünglich mit dem Tode Jesu so wenig zu tun habe wie die Abendmahlsgebete der Didache, nicht abgehen. Alle meine weiteren Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte Jesu, und so auch die über das Lamm, haben mich in jener Annahme nur befestigt.

## 6. Das Schlachtschaf.

Wenn in den Reden Jesu das Bild vom geschlachteten Lamm noch nicht einmal einen ersten Ansaß zeigt, so ist in den anderen neutestamentlichen Schriften, von der, christliche und jüdische Elemente in bunter Mischung führenden Apokalypse abgesehen, nirgends das Bild des leitenden und kämpfenden Widders nachweisbar. Wohl das

verwandte des Hirten, der im Unterschied von den Hirten der einzelnen Gemeinden als ἀρχιποιμῆν oder ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων ὁ μέγας bezeichnet wird; vgl. 1. Petr. 2, 25, 5, 4. Hebr. 13, 20.

An welchem Punkte die christliche Reflexion eingesezt hat, um aus dem Bilde des leitenden Widders das des Schlachtschafes zu machen, läßt sich mit voller Sicherheit nicht sagen. In Joh. 1, 29 (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) ist offenbar Jes. 53, 7 wirksam gewesen. Und dieselbe Stelle — ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρονος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ — ist es, an die sich nach der Erzählung Act. 8, 26 ff. die Befehung des Eunuchen der Königin Kandake durch Philippus anschließt. Die Übertragung des Bildes des leidenden Knechtes Jahwes Jes. 53 auf das Bild des geschichtlichen Jesus vollzog sich in der christlichen Lehrrede leicht und ohne viel Reflexion. Hier war wohl zunächst die Gelegenheit gegeben, den streitbaren Widder zum geduldig leidenden Lamm, zum Schlachtschaf umzugestalten.

Nicht so leicht konnte sich dieser Wandel vollziehen, wo man den Tod Jesu unter dem Gesichtspunkte des Opfers betrachtete. An sich lag ja diese Betrachtung nahe genug. Sie hatte bereits in der Schilderung vom Leiden des Knechtes Jahwes Jes. 53 einen Vorgang. Nicht minder in der Verwendung der Märtyrergeschichte der makkabäischen Zeit (vgl. 4. Makk. 6, 29, 17, 22), an die offenbar Paulus Röm. 3, 25 anknüpft. Von dem Gedanken des Todes Jesu als eines Opfers, ja, des einzig vollgültigen und wirksamen Opfers, ist der ganze Hebräerbrief beherrscht. Aber gerade hier erscheint Jesus nicht als Opferlamm, sondern als Hoherpriester, der sein eigenes Blut darbringt, bezw. als der Hirt, der für seine Herde sein Blut vergossen hat. Und das ist begreiflich genug. Bei den alttestamentlichen Opfern, die als Typen des vollkommenen Opfers Christi erscheinen, kommt das Lamm als Opfertier überhaupt nicht in Betracht, sondern nur ταῦρος, δάμαλις, μόσχος und τράγος; vgl. 9, 12f. 10, 4. Christi Opfer konnte unmöglich mit dem eines geringeren Opfertieres symbolisiert werden. — Auch die Beziehung, in die das Blut Christi zu dem des Bundesopfers Ex. 24 gebracht wird, im Hebräerbriefe wie in den Einsetzungsworten des Abendmahls, gab

keinen Anlaß, Jesu Opfer als das eines unschuldigen Lammes hinzustellen, da es sich dort um das Blut von Sarrren handelt.

Dagegen bot das Passahlamm eine Anknüpfung. In geistreicher Allegorie werden aus Anlaß der bevorstehenden Osterzeit, auf die sich die Gemeinde zu Korinth so schlecht gerüstet hat, dem Paulus die Vorbereitungen auf die Passahfeier zum Sinnbild dessen, was die Korinther tun sollen: *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην . . . ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἄζύμοις εὐλοκρίας καὶ ἀληθείας*; 1. Kor. 5, 7. 8. In diesem Zusammenhange findet auch das Schlachten des Passahlammes sein Gegenstück: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός*. Ob diese Vorstellung in den neutestamentlichen Schriften weiter gewirkt hat, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Es hängt die Entscheidung darüber ab von der Deutung der Stelle 1. Petr. 1, 19: (*ἐλυτρώθητε*) *τιμῶ ἀίματι ὡς ἀνοῦ ἀμῶμου καὶ ἄσιπλου*, ob man hierin eine Anspielung auf die Geschichte vom Passahlamm Ex. 12 oder auf das Bild des geduldigen Knechtes Jahwes Jes. 53 sehen soll. Für letzteres läßt sich geltend machen, daß der Zusammenhang der petrinischen Stelle oft an Deutero-Jesaja anklingt, ja in 2, 22 ff. geradezu Jes. 53 zitiert. Aber dasselbe läßt sich sagen in Bezug auf nahe Berührungen mit der Geschichte vom Auszug Israels aus Egypten und der Schlachtung des Passahlammes. Der Beginn des Abschnittes, in dem 1. Petr. 1, 18 steht, 1, 13: *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν*, klingt sehr deutlich mit Ex. 12, 11, der Anordnung für das Essen des Passahlammes, zusammen: *αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιωζωσμένοι*. Das Zitat von Lev. 11, 44. 45 („Ich bin Jahwe, der euch aus Egypten hinweggeführt hat, um euer Gott zu sein; darum sollt ihr heilig sein, denn ich bin heilig“) in v. 17 weist ebenfalls auf den Vorgang in Ex. 12 zurück. Eben daran erinnert das *ἐλυτρώθητε* in v. 18. Und wenn vom Blute des Lammes die Rede ist und dieses als *ἄμωμος καὶ ἄσιλος* bezeichnet wird, so hat das seine Parallele in Ex. 12, 5. 7<sup>1</sup>, während in Jes. 53 überhaupt nicht vom Blute, sondern nur von dem willenslosen Dulden des Lammes die Rede ist und die Makellosigkeit des Knechtes Jahwes in Jes. 53, 9 nicht in Verbindung mit dem Lammesbilde erwähnt wird,

1. Zu *ἄμωμος* in Bezug auf das Lamm vgl. Lev. 5, 15. 6, 5. 23, 12.

wie denn auch die Verwendung dieses Gedankens in 1. Petr. 2, 22 ff. zum Bilde vom Hirten der Schafe, nicht aber zu dem vom Lamm führt. Was gegen die Verwendung von Ex. 12 in 1. Petr. 1, 18 geltend gemacht wird, daß dort in der LXX nicht *ἀμνός*, sondern *προβάτων* stehe, und daß im Neuen Testamente sonst *πάσχα* zur Bezeichnung des Passahlammes gebraucht werde, ist der Widerlegung nicht wert. Wie könnte denn in v. 18 der Begriff *πάσχα* angebracht werden? *πῦ* aber wird in LXX ebenso durch *ἀμνός* (vgl. Lev. 12, 8. Num. 15, 11. Deut. 14, 4) wie durch *προβάτων* wiedergegeben. Ist somit der Anschluß von 1. Petr. 1, 19 an Ex. 12 wahrscheinlicher als ein solcher an Jes. 53, so handelt es sich hier gerade wie in 1. Kor. 5, 6–8 um einen speziellen Fall, den der Schreiber in die Beleuchtung eines allegorisch behandelten alttestamentlichen Abschnittes gestellt hat. Wenn in solchen Zusammenhängen Christus als Antitypus des Passahlammes erscheint, so ist dieser einzelne Zug doch wohl nicht so bedeutungsvoll, daß aus ihm allein sich die allgemeine Vorstellung von Christus als dem Lamm hätte entwickeln können. Aber auch der Zug Jes. 53, 7 an sich besitzt die Kraft nicht, das fest umrissene Bild des Lammes Gottes zu schaffen. In dem einen wie in dem anderen Falle handelt es sich um einen Vergleich Christi mit dem Lamm, sofern es sich willenlos schlachten läßt und sein Blut zur Errettung von Menschen dahingibt. Aus diesen Vergleichen konnte schwerlich die feste Vorstellung von Christus als Lamm hervorgehen, wie sie uns die Apokalypse vor Augen stellt, und wie sie im Worte des Täufers vom Lamm Gottes Joh. 1, 36 uns entgegengebracht wird.

Wir haben nachgewiesen, wo sie ihren Ursprung hat. An sie haben sich in der christlichen Literatur die Vorstellungen von dem geduldigen Lamm und die von dem Blute des Passahlammes angegeschlossen. In der neutestamentlichen Apokalypse stehen die beiden Anschauungen noch relativ unvermittelt neben einander. Aber es bedarf keiner weiteren Ausführung mehr, weshalb die ältere Anschauung der jüngeren gegenüber den Kürzeren ziehen mußte. In dem Maße, als Tod und Auferstehung Christi der beherrschende Mittelpunkt der christlichen Lehre wurden, mußte die Vorstellung von den führenden und schützenden Wirkungen des Messias und das ihr entsprechende Bild von dem Widder der Herde zurücktreten. Daß diese

älteste Vorstellung nicht ganz verschwunden ist, habe ich S. 204 an der mittelalterlichen Dichtung gezeigt. Mehr noch dürfte sich aus der bildlichen Darstellung Christi ergeben, die hoffentlich bald einmal eine zusammenhängende Untersuchung finden wird. An dieser Stelle kann die Arbeit nicht über die neutestamentlichen Grenzen hinausgeführt werden. Doch sei wenigstens noch ein kurzes Wort gestattet über die Beleuchtung, in die durch unsre Untersuchung die christliche Durchschnittsanschauung der Gegenwart gestellt wird.

Die verwandten Bilder von Christus als dem Lamm und dem Hirten gelten vielfach als der typische Ausdruck für die weitverbreitete sentimentale Auffassung der Person Jesu, die ihn als eine wesentlich passive, weiche Natur betrachtet, die sich willig und geduldig in das über sie verhängte Leiden ergibt. Speziell ist der Titel *ἀρνίον*, „Lämmlein“ Anlaß zu der keineswegs auf das Gebiet der Brüdergemeine beschränkten Spielerei mit dem leidenden Jesus, seinem Blut und Wunden geworden. Ein Blick in die Entstehungsgeschichte jener Bilder zeigt, wie sich ursprünglich in ihnen eine gerade entgegengesetzte Stimmung Ausdruck gegeben hat. Wie bei dem Bilde des Hirten nicht das weiche Kosen mit den Lämmern und das willenlose Sterben für die Herde seinen Platz in den Äußerungen Jesu hatte, sondern das Leiten der Schafe, das mühevollen Suchen der verirrtten und das heldenmütige Kämpfen für sie und gegen ihre Feinde, so ist es beim Bilde des Lammes nicht die Sanftmut, noch die Passivität, das klagelose, willige und geduldige Leiden, was ursprünglich zum Ausdruck gebracht werden sollte, sondern im Gegenteil die Aktivität des Widder, der der Herde vorangeht und dessen starke Hörner gegen den Angreifer erhoben sind. Der vielfach als abstoßend empfundene angeblich weibliche Charakter des Christentums, den es von der Erscheinung seines Stifters erhalten haben soll, geht nicht auf Jesus und das von ihm angenommene Messiasbild zurück; dieses ist im Gegenteil spezifisch männlich. Und dem entspricht auch der Bericht, den die älteste, durch spätere Ausdeutung alttestamentlicher Typen noch nicht alterierte Überlieferung von Jesu Leben und — Leiden gegeben hat.

## I. Sachregister.

- Abendmahl** 201. 220 f.  
**Ährenausraufen, Perikope** von 29. 31  
*ἀμνός* 173. 193 f. 200. 223  
 — *τοῦ θεοῦ* 200 f. 203 ff. 207. 213  
**Antipas** 18. 41 f. 46. 49 f. 52. 62 ff.  
 68. 83. 85 f. 88 f. 92 ff. 99. 116 f.  
 129  
**Andreas, Der Apostel** 207 ff.  
**Archelaos** 7. 18  
*ἀρχελοῦ* 173 ff. 178. 186. 193 f. 224  
**Auferstehung Jesu** 69 f. 72. 77. 80. 82.  
 88. 107 f. 142. 157. 170. 223  
**Auferstehungsweisagung** 70  
**Auftreten, Jesu öffentliches** 6. 8 f. 214  
**Ausendung der Zwölf** 45. 85. 116.  
 129 f. 149  
 — **der Siebzig** 59. 149  
**Bergpredigt** 33. 36 f.  
**Berufung der Apostel** 11. 21. 27. 137  
 — **des Levi** 23 f. 27  
**Bethanien** 44. 51. 53  
**Bethfage** 51. 53  
**Bethlehem** 6 f.  
**Bethsaida** 46 f. 61. 70. 85 ff. 89. 93.  
 97. 99 ff. 103 ff. 111 f. 115. 129 ff.  
 134 (S. auch **Gespräch**.)  
 — **Julias** 87. 101  
**Blut** 220 f.  
**Bräutigam, Parabel vom** 141  
**Bundesopfer** 221  
**Caesarea maritima** 32  
 — **Philippi** 33. 46. 48. 81. 111 ff.  
 124 f. 152 ff. 138. (S. auch **Tag**.)  
**Dalmanutha** 46. 48. 102  
**Davids Sohn und Herr** 144 ff. 153.  
 155. 158 ff. 170  
**Davidssohnchaft** 164 f. 167 ff.  
**Dämonische** 38. 136  
**Dämonenaustreibung** 23. 44  
**Defapolis** 23. 44 ff. 51  
**Einschaltung bei Lukas** 62 ff. 82. 89  
**Engelbotschaft bei der Auferstehung**  
 77 ff.
- Engelerscheinung bei der Auferstehung**  
 71 ff.  
**Enthauptung des Täufers** 42. 91  
**Erlösung** 192  
**Erscheinungen des Auferstandenen** 78 ff.  
**Erstlingsgabe, Tag der Darbringung** 30  
**Familie Jesu, Besuch der** 35 f. 44  
**Farre** 179. 181 f. 185. 222  
**Feldpredigt** 21. 35 ff. 40. 82  
**Fischzug, Wunderbarer** 21 f.  
**Flucht Jesu nach der Golanitis** 91. 93.  
 95 f. 99. 105. 115. 117. 120. 130 ff. 141  
**Fluchtwege** 49. 116  
**Gadara** 23. 45. 59  
**Galiläa** 6 ff. 25 ff. 32 ff. 41 f. 44. 46 f.  
 49 ff. 61 f. 69 ff. 73 ff. 77. 79 ff. 86.  
 88. 94 ff. 99. 110. 115. 209 ff. 218  
**Golanitis** 50 f. 61. 70. 81. 83. 88.  
 93. 116 f. 129 f. 141  
**Gebot, Das Gespräch über das größte**  
 144 ff. 149 ff. 163  
**Geburt Jesu** 6. 7  
**Gefangennahme des Täufers** 8. 10 f.  
 42 f. 91  
**Gennesaret** 99. 102  
**Gerasener** 44  
**Gergasener** 45  
**Gespräch Jesu mit seinen Jüngern zu**  
**Bethsaida** 85 ff. 93. 95. 99. 106.  
 111. 114 ff. 119 f. 123 ff. 137 ff. 141  
**Gottessohnchaft** 164 ff.  
**Grab Jesu** 77 f. 80  
**Hadestore** 121 f.  
**Heilung des Aussätzigen** 21 ff. 149  
 — **des Blinden in Bethsaida** 46 f.  
 112. 138  
 — **des Sichtbrüchigen** 23 ff.  
 — **der verdorrten Hand** 31  
 — **des Taubstummen** 47  
**Herodes** 7. 17 f.  
 — = **Antipas** s. d.  
**Himmelsstimme bei der Taufe** 59. 131 f.  
 134 f. 142

- Hirch 189  
 Hirte 217 ff. 223 f.  
 Hirtengleichnisse 214. 217. 219  
 Jomäa 18. 34  
 Jakobus, Der Apostel 208  
 Jericho 23. 29. 32. 51. 53. 62  
 Jerusalem 6 ff. 16. 22. 26 f. 29. 31 ff.  
 40. 43. 50 f. 53. 59. 62 ff. 71. 73.  
 79 f. 82 ff. 88. 94. 213. 218  
 Johannes, Der Apostel 208  
 — Hirtanus 180 f. 184  
 — der Täufer 8 f. 39 ff. 195. 197 ff.  
 210. 213  
 Johannesjünger 38 f. 43. 45. 92. 96.  
 208  
 Judäa 6 ff. 15 ff. 29. 31 ff. 36 f. 40 ff.  
 44. 50 ff. 60. 62. 69. 73 f. 79. 80 ff.  
 125. 218  
 Jungfrauengeburt 167 f.  
 Kanaperifope 210 f. 213  
 Kapernaum 6. 11. 13 ff. 20. 22 f. 29.  
 31. 35. 37. 43. 46 f. 50. 81 f. 102  
 — Hauptmann von 36 f. 40  
 Kindheitsgeschichte 82  
 Knecht Jahwes 221 f.  
 Kreuz 109. 140  
 Kreuzesnachfolge 89. 107. 109 f. 115.  
 130 ff. 140  
 Küstenlandschaft 32 ff. 37. 40  
 Lamm 172 ff. 176. 187. 192 f. 195.  
 205 ff. 213 f. 216. 220 ff.  
 Lamm Gottes 187. 194 ff. 200 f. 203 f.  
 219. 223  
 Lämmlein 174. 224  
 Laufenberg, Heinrich von 204  
 Leidensweisagung 69 ff. 86 ff. 106 ff.  
 110. 112. 125. 130. 138 ff.  
 Lösegeld 220  
 Löwe 176. 193. 205 f.  
 λύτρον 219  
 λύτρωσις 192  
 Machärus 41 f.  
 Magadan 46. 48. 152  
 Mahl, letztes f. Abendmahl  
 Matthäus-Logien 10  
 Messias (Messianität) 9. 40. 43. 55.  
 59. 67 f. 88. 107. 116. 119. 121.  
 123. 125 ff. 129. 131. 133 ff. 137 f.  
 141 ff. 158 ff. 169 ff. 176 f. 181 f. 185 ff.  
 190 f. 193 f. 198. 201. 203 ff. 207.  
 211 ff. 223  
 — Proklamation als 119 f. 129. 134  
 Messiasbewußtsein 166  
 Messiasgeheimnis 128. 133. 170  
 Nain, Jüngling zu 36 f. 40  
 Nathanael 209. 211 f.  
 Nazareth 6 ff. 11 f. 20. 45. 87. 130. 210  
 Opfer 218 f. 221  
 Opferblut 176  
 Opferlamm 202 f. 217. 219 ff.  
 Opfertier 176 f. 201 f.  
 Osterfest 29 ff.  
 Palästina 15. 18 f. 32 ff. 41 f. 81. 210  
 Paralia 33. 40 f.  
 Passahfest 31. 63  
 Passahlamm 202 f. 222 f.  
 Passahmahl 202. 220  
 Peräa 16. 33. 34. 41. 51 ff. 61 f. 83. 94  
 Petrusbekenntnis 111. 116 ff. 123 ff.  
 129 f. 132 f. 136 ff.  
 Philippus, Tetrarch 18. 50. 83. 85.  
 91. 101  
 — der Apostel 208 f. 211  
 Rangstreit der Jünger 53 ff. 75  
 Regensburg, Albert von 204  
 Reisebericht bei Lukas 6. 50 ff. 53. 62  
 Reisen Jesu 6 f.  
 Reise Jesu nach Jerusalem 14. 22 f.  
 46. 81 f.  
 Rückkehr der Zwölf 45. 85. 95. 116.  
 137  
 Sabbat 30  
 Sadduzäerfrage nach der Auferstehung  
 144. 149 f. 152 ff. 158 ff. 162. 170  
 Sämannsgleichnis 35. 82  
 Salbungsgeschichte 44. 148  
 Samaria 18. 22 f. 41. 51 f. 61 f. 81. 83  
 Samariter, Gleichnis vom barmher-  
 zigen 61 f.  
 Samariterherberge 58 f. 60 ff.  
 Schaf 174. 176 ff. 183 ff. 190. 215. 223 f.  
 Schlachtschaf 221  
 See, Galiläischer 15. 21. 23 f. 27. 31.  
 35. 44. 47 f. 51. 99 ff. 125  
 Seele 219 f.  
 Seereise 96 f. 101 f. 124 f.  
 Seerturm 44  
 Seewandeln 103 f.  
 Seligpreisung des Petrus 118. 120. 123  
 Sendung des Täufers zu Jesus 38 ff.  
 Sichem 23. 51  
 Sidon 32. 34. 46 f. 81. 99  
 Simon Petrus 207 ff.  
 Synthopolis 23. 51  
 Speisungsgeschichte 85 f. 89. 92. 97 ff.  
 102 ff. 105 f. 112. 124. 133. 147  
 Stiervision 191. 193  
 Sünderin, Große 43  
 Tag von Caes. Philippi 111. 126. 129.  
 133 ff.

- Tatian 16. 22  
 Taufe Jesu 81. 83. 91. 134. 142. 199f.  
 Tempelreinigung 9  
 Tempelverfuchung 10  
*Ἐπιτομή* 10. 173f.  
 Tiervision in Henoch 177ff. 182. 186f.  
 189f. 193f. 204  
 Tod Jesu 88. 107f. 202. 219ff. 223  
 — des Hirten 217ff.  
 — Johannes des Täufers 91. 96  
 Tyrus 32. 34. 46f. 81. 99  
 Ungenannter Jünger 207ff.  
 Verfluchung des Feigenbaumes 148  
 Verklärungsgeschichte 131ff.  
 Verfuchung Jesu 8ff.  
 Verwerfung in Nazareth 130  
 Visionshypothese 79f.  
 Weib, Kananäisches 47  
 Widder 173f. 176ff. 189. 193. 203.  
 214ff. 220f. 223f.  
 Widderlein 179f. 182ff. 189. 193  
 Wolf 214ff.  
 Wunderkatalog 38f.  
 Wundertäter, fremder 53ff.  
 Wüste 8f. 23. 213  
 Zachäus 29  
 Zinsgroßchenperikope 155  
 Zion 66f. 205ff. 213  
 Zöllner(=Sünder-)Gastmahl 28. 149

## II. Schriftstellen.

- a) Alttestamentliche.  
 1. Mose 22, 6 : 109  
 — 44, 33 : 219  
 — 49, 21 : 189  
 2. Mose 3, 8 : 190  
 — 12, 11 : 222f.  
 — 12, 46 : 202  
 4. Mose 23, 11—14 : 30  
 5. Mose 25, 5 : 155  
 Hiob 38, 8. 10 : 122  
 Psalm 2 : 142  
 — 33 (34), 21 : 202  
 — 40, 7. 9 : 146  
 — 110, 1 : 158f. 163  
 — 113, 4. 6 : 173  
 — 114, 4 : 193  
 Jesaja 2, 12 : 66  
 — 5, 17 : 178  
 — 11, 6 : 215  
 — 15, 9 : 67. 205f.  
 — 16, 1f. : 66ff. 204ff. 213  
 — 40, 3 : 198. 213  
 — 42, 1 : 201  
 — 49, 19 : 185  
 — 53, 7 : 173. 203. 221.  
 222f.  
 — 61, 1f. : 11. 13  
 — 65, 25 : 215  
 Jeremia 2, 12f. : 65  
 Jeremia 3, 8 : 67  
 — 11, 19 : 173  
 — 50, 45 : 173  
 Klagelieder Jeremiae 1,6 :  
 178  
 Ezechiel 1, 10 : 192  
 — 34, 17 : 178  
 Daniel 8, 3f. : 174f.  
 Zacharia 10, 10 : 185  
 — 13, 7 : 74f. 217  
 Sirach 13, 17 : 215  
 b) Pseudepigraphen.  
 4. Esra 5, 18 : 215  
 4. Makkabäer 7, 19 : 157  
 — 16, 25 : 158  
 Testament. Ruben 6 : 191  
 — Simeon 7 : 191  
 — Levi 8 : 191  
 — Juda 24 : 191  
 — Isaschar 191  
 — Naphtali 8 : 10  
 — Gad 217  
 — Joseph 19 : 187. 191ff.  
 203. 206  
 — Benjamin 3 : 187  
 Henoch 60, 7. 24 : 122  
 — 85—90 : 177ff.  
 — 89, 11ff. : 177. 179  
 — 89, 13ff. : 215  
 Henoch 89, 16ff. : 177  
 — 89, 39ff. : 177. 189  
 — 89, 51ff. : 178. 183  
 — 90, 6 : 178  
 — 90, 9ff. : 178ff. 186  
 — 90, 13 : 186  
 — 90, 19 : 216  
 — 90, 37 : 181  
 — 90, 16—38 : 182ff.  
 c) Profanschrift-  
 steller.  
 Josephus Ant. III, 8, 10 :  
 173  
 — — XVIII, 2, 1 : 101  
 — — XVIII, 5, 2f. : 41. 93  
 — — XX, 6, 1 : 52  
 — — XX, 8, 4 : 101  
 — Vita 52 : 52  
 — — 72 : 101  
 — Bell. Jud. II, 13, 2 :  
 101  
 — — III, 10, 7 : 101  
 d) Neutestamentliche.  
 Matthäus 1, 1—17 : 167  
 — 2, 13 : 7  
 — 2, 19ff. : 7. 17f.  
 — 3, 5 : 25  
 — 3, 11 : 197. 199

- Matthäus 3, 13 : 8  
 — 4, 1. 2 : 89  
 — 4, 5-7 : 8  
 — 4, 11 : 9f.  
 — 4, 12-25 : 11f. 42  
 — 4, 17 : 13  
 — 4, 18-22 : 28. 121.  
   123  
 — 4, 25 : 25. 45  
 — 6, 16-18 : 141  
 — 7, 15 : 13  
 — 7, 28 : 13. 37  
 — 8, 1-4 : 21  
 — 8, 5-13 : 36f.  
 — 8, 14-17 : 13  
 — 8, 18-27 : 44  
 — 8, 28-34 : 44  
 — 9, 1-13 : 23f.  
 — 10, 6 : 214f.  
 — 10, 16 : 215f.  
 — 10, 23 : 16  
 — 10, 37f. : 89. 110  
 — 10, 40-42 : 61  
 — 11, 2 : 42  
 — 11, 4 : 39  
 — 11, 5f. : 38  
 — 11, 11 : 203  
 — 11, 20f. : 87. 101  
 — 12, 1-8 : 29  
 — 12, 40 : 139  
 — 13, 1f. : 35  
 — 14, 3-12 : 91f.  
 — 14, 5 : 96  
 — 14, 7 : 93  
 — 14, 12 : 45  
 — 14, 13 : 46. 49. 52.  
   98. 103  
 — 14, 15 : 104  
 — 14, 22 : 46. 97. 102  
 — 14, 27 : 49  
 — 14, 34 : 46  
 — 15, 21 : 46  
 — 15, 26 : 47  
 — 15, 29 : 46  
 — 15, 29-31 : 47  
 — 15, 39 : 46. 48  
 — 16, 5 : 46  
 — 16, 13-23 : 85ff.  
 — 16, 13 : 46. 48. 111f.  
 — 16, 16 : 163  
 — 16, 17-19 : 120. 122f.  
 — 16, 21 : 113  
 — 16, 21-23 : 106  
 — 16, 22 : 77  
 — 16, 24ff. : 89. 140
- Matthäus 17, 1 : 46  
 — 17, 22 : 46. 50. 70f.  
 — 17, 23 : 71. 107. 140  
 — 17, 24 : 47. 50  
 — 18, 1-5 : 53  
 — 18, 1-35 : 54. 58  
 — 18, 6-9 : 53  
 — 18, 10-35 : 54  
 — 19, 1 : 50ff.  
 — 19, 3-12 : 61  
 — 19, 28 : 75  
 — 20, 17-19 : 108  
 — 20, 20-28 : 75  
 — 20, 28 : 219  
 — 20, 29 : 51  
 — 20, 34-40 : 144  
 — 21, 1 : 51  
 — 22, 34-40 : 147  
 — 22, 41-46 : 144ff.  
   163f. 171  
 — 22, 46 : 150. 152. 163f.  
 — 23, 13 : 122  
 — 23, 32-36 : 68  
 — 23, 38 : 65  
 — 23, 37-39 : 68f.  
 — 25, 33 : 55  
 — 26, 30 : 74  
 — 26, 31f. : 69. 71. 217  
 — 26, 63 : 118  
 — 27, 27 : 145  
 — 27, 54 : 119  
 — 27, 62-66 : 78  
 — 28, 7ff. : 69ff. 75. 78. 80  
 — 28, 11-15 : 78  
 — 28, 16ff. : 69. 71. 78
- Markus 1, 5 : 25  
 — 1, 7 : 199  
 — 1, 8 : 197  
 — 1, 9 : 8. 13  
 — 1, 9-11 : 134  
 — 1, 12f. : 8ff.  
 — 1, 14 : 9. 11. 13  
 — 1, 16-20 : 21. 27f.  
   123. 137. 148  
 — 1, 22 : 37  
 — 1, 24 : 135  
 — 1, 38 : 14. 25  
 — 1, 39f. : 14ff. 21. 35  
 — 1, 40-46 : 21  
 — 2, 1 : 23. 35  
 — 2, 2ff. : 24. 26  
 — 2, 13 : 23  
 — 2, 15f. : 28  
 — 2, 19 : 141  
 — 2, 20 : 130
- Markus 2, 23-28 : 29f.  
 — 3, 1 : 31<sup>i</sup>  
 — 3, 7 : 25. 34. 45  
 — 3, 11 : 135  
 — 3, 14 : 136  
 — 3, 16 : 121  
 — 3, 20ff. : 35  
 — 4, 1 : 35  
 — 4, 11 : 130. 137  
 — 4, 23 : 15  
 — 4, 35-41 : 44  
 — 5, 1-20 : 44f.  
 — 6, 1-6 : 12f. 45.  
   130. 148  
 — 6, 3 : 164  
 — 6, 6-13 : 45  
 — 6, 7 : 136  
 — 6, 12f. : 130  
 — 6, 14-16 : 45. 89.  
   92. 117  
 — 6, 17-29 : 91f. 94  
 — 6, 30 : 45. 130  
 — 31-33 : 49. 96  
 — 32 : 46. 102f.  
 — 6, 33 : 49  
 — 6, 45 : 46. 97. 100ff.  
 — 6, 45-52 : 103f.  
 — 6, 53 : 46. 49  
 — 7 1ff. 105  
 — 7, 18 : 137  
 — 7, 24 : 46f.  
 — 7, 31 : 45f.  
 — 7, 31-37 : 47  
 — 7, 36-50 : 148  
 — 8, 1-10 : 147  
 — 8, 2 : 98  
 — 8, 10 : 46. 48f. 101  
 — 8, 13 : 46. 101  
 — 8, 14f. : 105. 137  
 — 8, 19f. : 49  
 — 8, 22 : 46. 101  
 — 8, 22-26 : 46. 87.  
   105. 112  
 — 8, 27 : 46. 101. 112  
 — 8, 27-33 : 85  
 — 8, 30 : 135  
 — 8, 31-34 : 106f. 111ff.  
 — 8, 32 : 71  
 — 8, 34 : 109. 140  
 — 8, 38 : 132  
 — 9, 2 : 46. 131  
 — 9, 30 : 46. 50. 90  
 — 9, 31ff. : 107. 140  
 — 9, 33 : 46. 50  
 — 9, 33-37 : 53. 55ff. 58

- Martus 9, 38-40 : 53  
 - 9, 41-50 : 53  
 - 9, 41 : 53. 60f.  
 - 10, 1 : 50ff. 60  
 - 10, 2-12 : 61  
 - 10, 13-16 : 57  
 - 10, 31 : 71  
 - 10, 32-34 : 108  
 - 10, 35-45 : 75  
 - 10, 45 : 219  
 - 10, 46 : 51  
 - 11, 1 : 51  
 - 11, 12-15 : 148  
 - 11, 19-27 : 148  
 - 12, 24f. 155ff.  
 - 12, 26 : 153. 156ff.  
 - 12, 28 : 146. 151. 154  
 - 12, 28-34 : 147  
 - 12, 32f. : 144. 146.  
 150f.  
 - 12, 34 : 151f. 155  
 - 12, 35-37 : 144ff.  
 151  
 - 12, 35 : 144. 154.  
 162. 164  
 - 12, 38 : 146. 163  
 - 14, 3-9 : 148  
 - 14, 24 : 187  
 - 14, 26f. : 69. 74f.  
 217  
 - 14, 28 : 71. 79f.  
 - 15, 3-9 : 44  
 - 15, 39 : 119. 164  
 - 15, 43 : 145  
 - 16, 5 : 73  
 - 16, 7 : 69ff. 75. 77  
 - 16, 8 : 79  
 Lukas 1, 5 : 17f.  
 - 1, 26 : 6  
 - 1, 30-32 : 119  
 - 1, 34-37 : 168  
 - 1, 35 : 131  
 - 1, 65 : 16  
 - 2, 4 : 6. 16  
 - 2, 10-14 : 193  
 - 2, 18 : 16  
 - 2, 39 : 6  
 - 2, 41-52 : 7  
 - 2, 42ff. : 8  
 - 3, 1 : 16. 45  
 - 3, 1-20 : 42. 91  
 - 3, 16 : 197. 199  
 - 3, 19ff. : 11. 93  
 - 3, 21 : 8. 42  
 - 3, 22 : 142  
 Lukas 3, 23 : 168  
 - 3, 23-38 : 167  
 - 4, 9-12 : 8  
 - 4, 13 : 9  
 - 4, 14 : 11. 14. 20  
 - 4, 14-44 : 16  
 - 4, 15 : 11  
 - 4, 16 : 87  
 - 4, 16-30 : 11f. 45.  
 148  
 - 4, 22f. : 11  
 - 4, 32 : 37  
 - 4, 43f. : 20f. 62  
 - 4, 44 : 15. 17. 22.  
 24. 27. 35  
 - 5, 1-11 : 21. 27f.  
 123. 148  
 - 5, 12 : 16. 21f.  
 - 5, 12-16 : 23f. 149  
 - 5, 17 : 16. 24f. 60  
 - 5, 17-26 : 24f. 149  
 - 5, 29 : 28  
 - 6, 6 : 31  
 - 6, 12-49 : 37  
 - 6, 15 : 29. 31  
 - 6, 17 : 17. 25. 33. 41  
 - 6, 17-19 : 31  
 - 6, 20-49 : 33  
 - 6, 48 : 122  
 - 7, 1 : 36  
 - 7, 11-17 : 36  
 - 7, 16f. : 17. 36. 40  
 - 7, 18-35 : 37. 39.  
 42  
 - 7, 22 : 38  
 - 7, 36-50 : 43  
 - 8, 1-3 : 44  
 - 8, 4 : 35  
 - 8, 16 : 149  
 - 8, 22-25 : 44  
 - 8, 26-39 : 44  
 - 8, 39 : 45  
 - 9, 1-16 : 85  
 - 9, 1-5 : 149  
 - 9, 6 : 45. 95. 130  
 - 9, 7-9 : 45. 89f. 92f.  
 95. 117  
 - 9, 10 : 45f. 49. 95.  
 98. 100f. 111. 115. 130  
 - 9, 11 : 89. 102. 105.  
 118  
 - 9, 18 : 104. 112  
 - 9, 18-21 : 83. 89.  
 95. 115  
 - 9, 18-50 : 50  
 Lukas 9, 21 : 59  
 - 9, 22 : 70. 86ff. 106  
 - 9, 23 : 140  
 - 9, 23-27 : 86  
 - 9, 28 : 131  
 - 9, 35. 41 : 59  
 - 9, 44 : 70. 88. 140  
 - 9, 45 : 59  
 - 9, 46-50 : 53f. 58  
 - 9, 48 : 55. 49  
 - 9, 49f. : 53. 55. 59  
 - 9, 51 : 46. 51. 53  
 - 9, 51-56 : 58ff.  
 - 9, 57f. : 110  
 - 9, 59-62 : 110  
 - 10, 1ff. : 59  
 - 10, 1-16 : 149  
 - 10, 3 : 215f.  
 - 10, 12 : 87  
 - 10, 13 : 101. 103ff.  
 - 10, 13-15 : 62f.  
 - 10, 25-28 : 145ff.  
 - 10, 29-37 : 61  
 - 10, 38 : 16  
 - 10, 38-42 : 62  
 - 11, 1 : 62  
 - 11, 30 : 139  
 - 11, 33 : 149  
 - 11, 38 : 105  
 - 11, 43 : 149  
 - 12, 1 : 105  
 - 12, 6ff. : 149  
 - 12, 32 : 214  
 - 12, 53 : 149  
 - 13, 1 : 62  
 - 13, 6-9 : 148  
 - 13, 22 : 62  
 - 13, 31 : 62. 64. 90.  
 93f.  
 - 13, 34 : 62f. 68f.  
 206  
 - 14, 25-27 : 89. 110  
 - 14, 34 : 54  
 - 17, 1f. : 54  
 - 17, 6 : 148  
 - 17, 11-19 : 22f.  
 149  
 - 18, 14 : 53  
 - 18, 16 : 59  
 - 18, 29 : 59  
 - 18, 31-34 : 108.  
 140  
 - 18, 34 : 59  
 - 18, 35 : 51  
 - 19, 1-10 : 29. 149

- Lukas 19, 28f. : 51  
 - 19, 41-44 : 149  
 - 20, 26 : 152  
 - 20, 27-40 : 144  
 - 20, 29 : 146  
 - 20, 34 : 156f. 160f.  
 - 20, 36 : 160f. 164  
 - 20, 39f. : 150f. 155  
 - 20, 41-44 : 144ff.  
 161  
 - 20, 46 : 149  
 - 21, 5 : 149  
 - 21, 12-15 : 149  
 - 21, 16. 18 : 149  
 - 21, 21 : 16  
 - 22, 21-23 : 75  
 - 22, 24-27 : 75  
 - 22, 26 : 56  
 - 22, 28-30 : 75f.  
 - 22, 35-38 : 216  
 - 23, 5 : 17ff.  
 - 23, 8-12 : 93f.  
 - 23, 47 : 119  
 - 23, 50 : 145  
 - 24, 3-4 : 73  
 - 24, 6 : 69f.  
 - 24, 4-8 : 71  
 - 24, 10 : 72  
 - 24, 34 : 76  
 Johannes 1, 14 : 211  
 - 1, 15 : 199f.  
 - 1, 29 : 173. 187.  
 192. 195ff. 203. 219.  
 221  
 - 1, 30 : 199f.  
 - 1, 33 : 135  
 - 1, 36 : 173. 187. 192.  
 195ff. 203. 207. 219.  
 223  
 - 1, 39 : 201  
 - 1, 42 : 201. 207f.  
 - 1, 43 : 121. 123.  
 209ff.  
 - 1, 44 : 87  
 - 1, 45 : 101  
 - 1, 46 : 201  
 Johannes 1, 50 : 201  
 - 2, 1-12 : 210f.  
 - 2, 18 : 9  
 - 2, 21 : 140  
 - 2, 22 : 43  
 - 4 : 61  
 - 4, 4-42 : 22. 187  
 - 4, 47 : 38  
 - 4, 54 : 211  
 - 5 : 22  
 - 6, 15 : 104  
 - 6, 17 : 97. 102  
 - 6, 66-71 : 124ff.  
 - 7, 1 : 125  
 - 7, 37 : 68  
 - 7, 41 : 169  
 - 9, 35 : 53  
 - 10, 11f. : 215. 218  
 - 10, 17f. : 218  
 - 10, 22-39 : 68  
 - 12, 21 : 101  
 - 18, 23 : 151  
 - 18, 33 : 212  
 - 19, 14 : 212  
 - 19, 36 : 202f.  
 - 20, 1 : 72  
 - 20, 16 : 201  
 - 21, 5f. : 214  
 - 21, 15-17 : 217  
 Apostelgeschichte 1, 3 : 81  
 - 1, 8 : 16. 25  
 - 1, 22 : 19  
 - 2, 9 : 17  
 - 8, 1 : 16  
 - 8, 26 : 221  
 - 8, 32 : 173  
 - 9, 7 : 135  
 - 9, 31 : 16. 19  
 - 10, 37 : 16f. 19  
 - 11, 1 : 16  
 - 11, 29 : 17  
 - 12, 19 : 17  
 - 15, 1 : 17  
 - 20, 29 : 215  
 - 21, 10 : 17  
 - 26, 20 : 17  
 Apostelgeschichte 28, 21 :  
 17  
 - 28, 30 : 42  
 Römer 1, 3 : 166  
 - 1, 4 : 131  
 - 5, 6-8 : 187  
 - 8, 36 : 216  
 - 11, 25ff. : 187  
 1. Korinth. 5, 7 : 202.  
 222  
 - 6, 14 : 157  
 - 11, 25 : 187  
 - 12, 3 : 163  
 - 15, 3 : 203  
 - 15, 4 : 157  
 - 15, 5 : 76  
 - 15, 33 : 157  
 - 15, 34. 38 : 157  
 Galater 4, 25 : 64  
 Epheser 1, 19f. : 157  
 1. Petri 1, 18 : 222f.  
 - 1, 19 : 173. 187. 192.  
 - 2, 22 : 222f.  
 - 5, 1-4 : 216  
 2. Petri 1, 16ff. : 132  
 1. Johannes 3, 8 : 187  
 Offenbarung Johannis  
 5, 5f. : 193. 206  
 - 5, 6 : 174  
 - 5, 9 : 175f.  
 - 5, 12 : 176  
 - 6, 16 : 175  
 - 7, 16 : 175  
 - 12, 11 : 176  
 - 13, 8 : 176  
 - 13, 11f. : 174  
 - 14, 1f. : 175. 206  
 - 17, 14 : 175  
 - 19, 11f. : 176  
 e) Altchrist. Lit.  
 Barnabas 11, 2 : 65f.  
 207  
 Justin: Dial. c. Tryph.  
 114 : 66. 207

## III. Autoren.

- Beer 179 ff. 183  
 Blasß 67 f.  
 Bouffet 192  
 Dalmann, G., 171  
 Delff 208 f.  
 Delitzsch 205  
 Dillmann 180. 183. 185 f.  
 Duhm 205 f.  
 Hort 15  
 Hofmann 15. 17  
 Holzmann, H., 4 f. 15. 19. 26. 45. 47.  
   56. 74. 119. 126. 141. 159. 197 f.  
   203. 216  
 Holzmann, O., 42. 116  
 Hud 128, 150  
 Jülicher 141  
 Keim 127 f.  
 Merg 15. 21. 41. 45. 67. 102. 135  
 Meyer, A., 7. 80. 109  
 Neftle 15
- Preuschen 190 f.  
 Schürer 186 f.  
 Schweizer, A., 132 f. 160. 162  
 Ujener 43. 195 f. 200  
 Weiß, B., 15. 72. 125. 198. 216. 218.  
   220  
 — J., 15. 20. 48. 88. 91. 96. 100.  
   103. 107. 112. 115 f. 124. 141. 154 ff.  
 Wellhausen 6. 15 f. 24 ff. 30 ff. 44. 48 ff.  
   56. 58. 65. 68. 76 f. 87. 91 ff. 100.  
   102. 106 f. 109 f. 118 f. 121. 126.  
   129 ff. 136. 145 f. 148. 158. 164.  
   220  
 Wendt 134. 137. 165  
 Wernle 100. 147  
 Wilke 128  
 Wrede 79 f. 115 f. 118 ff. 124. 126 f.  
   129 f. 133 f. 138 ff. 143  
 Wünsche, A., 8  
 Zahn 15 f. 20. 22. 126. 208 f.

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

Q-3191





BT303.2.S6  
Spitta, Friedrich, 1852-1924.  
Streitfragen der Geschichte Jesu.

BT Spitta, Friedrich, 1852-1924.  
303.2 Streitfragen der Geschichte Jesu. Göttingen,  
S6 Vandenhoeck & Ruprecht, 1907.  
viii, 250p. 28cm.

1. Jesus Christ--Historicity. I. Title.

A3191

CCSC/mmb

